Das Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe in der Nikomachischen Ethik

von

F. Haecker.

Programm des Kölnischen Real-Gymnasiums zu Berlin.
Ostern 1863.

Berlin.

Nauck'sche Buchdruckerei.

EDUARD PINDER

IN ROM

IN ALTER TREUE UND FREUNDSCHAFT.

Das

Eintheilungs- und Anordnungsprincip der moralischen Tugendreihe

in der Nikomachischen Ethik.

Die auffallende Thatsache, dass sich in dem grossartigen System der echt-aristotelischen Ethik das Eintheilungsprincip der moralischen Tugendreihe nicht ausgesprochen findet, ist zuerst von Schleiermacher in den Grundlinien einer Kritik der bisherigen Sittenlehre hervorgehoben worden. Indem er aber richtig die fehlende Angabe eines Theilungsprincipes erkannte, nahm er den Mangel einer äusserlichen Ankündigung für ein Fehlen des Principes selbst und behauptete, dass die aristotelischen Tugenden nur den Namen eines Haufens verdienten, ohne Regel, noch sonst eine Vermuthung für sich habend, als umfassten sie das Ganze der sittlichen Gesinnung.

Ein härterer Tadel als diese schroff ausgesprochene Kritik lässt sich für ein philosophisches System kaum denken, denn selbst die bitteren Einwürfe desselben Beurtheilers gegen die Richtigkeit der Definitionen des Glückseligkeits- und des Tugendbegriffes rügen, indem sie es versuchen die aristotelische Eudaemonie als ein äusserliches Aggregat und die Tugend als ein nur in seiner äusseren Erscheinung und nicht in seinem Wesen und Entstehen Erkanntes darzustellen, zwar den Mangel der Uebereinstimmung des philosophischen Erkennens mit dem wahren und tiefsten Wesen der Idee, allein dies ist ein Vorwurf, der so wenig ich ihn auch in dieser Begründung und in dieser Form für gerechtfertigt halten kann [1]), bis zu einem gewissen Grad sich jedem menschlichen Versuch nach Erkenntniss der letzten Gründe anheften lassen wird, und dass Aristoteles Ethik nicht die letzte, die philosophische Ethik der christlichen Welt sei, hat auch Trendelenburg, der den neueren Methoden gegenüber die Richtigkeit ihrer Grundlagen aufs Wärmste und Schönste zu verfechten bemüht ist [2]), zugegeben; aber ein Tadel, der in einem ethischen System die erschöpfende und gegliederte Behandlung der einzelnen Tugenden läugnet und statt ein organisches abgeschlossenes Ganzes darin zu erkennen, ihm einen von Willkür oder Zufall zusammengeblasenen Tugendhaufen zuschreibt, spricht demselben eigentlich jeden Anspruch auf wissenschaftliche Geltung und objective Wahrheit ab.

Dennoch ist diese Behauptung, wenn auch nicht in der Form eines so vernichtenden Tadels, in neuerer Zeit mehrfach wiederholt. Zeller [3]) läugnet gleichfalls die Ableitung der Tugendreihe

---

1) Teichmüller: Die Einheit der aristotelischen Eudaemonie. (Bulletin de la classe d. sci. hist. philol. et polit. de l'Académie de St Petersbourg T. XVI. N. 20 fgg. 305 fgg 2) Trendelenburg: Herbarts practische Philosophie und die Ethik der Alten (Abhandl. der Berl. Akad. philos. Clas. 1856.) 3) Zeller: Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwickelung. Th. II. Ab. II. 2. Aufl. Tüb. 1862 p. 491.

aus einem bestimmten Princip, und Brandis will zwar eine gewisse allgemeine Anordnung anerkennen, „denn man sehe einerseits solche Tugenden auseinandertreten, die auf Versittlichung unmittelbarer oder mittelbarer Affecte gerichtet, andrerseits solche, die zur Versittlichung des Gemeinwesens erforderlich wären, und solche die zwar nicht ohne Beziehung dazu, ihr doch nicht unmittelbar dienten [4]", aber endlich kommt er dennoch zu dem Schlusse, dass der Stagirit zu einer vollständigen Eintheilung der Tugenden nicht gelangt sei [5]), „er mochte sich trösten mit der Ueberzeugung, dass die Mehrheit dieser Tugenden überhaupt nur auf ihrer natürlichen Grundlage beruhe, ihre Einheit in der Vernünftigkeit bestehe".

Das unzweifelhaft Richtige dieser Vorwürfe besteht darin, dass sich ein Eintheilungsprincip der moralischen Tugenden in der nikomachischen Ethik nirgends angegeben findet, sondern dass nach der Definition des allgemeinen Tugendbegriffes (Eth. N. II c. 6) die Aufzählung der einzelnen Tugenden ohne alle Angabe eines Theilungsgrundes folgt. Es sind dies bekanntlich: Tapferkeit, Mässigkeit in körperlichen Genüssen, Freigebigkeit [6]), Ehrliebe, Sanftmuth, richtiges Selbstbewusstsein, als Mitte zwischen Prahlerei und übertriebener Verkleinerung des eigenen Werthes, Gewandtheit im Scherz als Mitte zwischen Grämlichkeit und plumper Spassmacherei, Freundlichkeit, endlich die nicht eigentlich Tugenden zu nennenden Affecte der sittlichen Scham und der Empfindung, die durch das Glück oder das Unglück des Nächsten in uns entsteht [7]).

Eben diese Eigenschaften werden dann auch einzeln, wesentlich in derselben Reihenfolge, aber gleichfalls ohne Angabe des Principes ihrer Anordnung B. III. c. 9 sqq. eingehend besprochen; dass indessen dem aristotelischen Tugendsystem ein solches Theilungsprincip fehlen sollte, ist aus mehr als einem Grunde unwahrscheinlich. Wenn man nämlich bedenkt, einen wie hohen Werth Aristoteles der vielbewunderte Gründer einer wissenschaftlichen Logik auf die genetische Definition und die rechte Erkenntniss des Wesens des Begriffes legt, und wie wichtig ihm hierfür die richtige Division oder Eintheilung desselben ist, von der er verlangt, dass sie stetig fortschreite, dass sie kein Mittelglied überspringe, dass sie das Einzutheilende völlig erschöpfe und nicht in abgeleiteten oder zufälligen, sondern in wesentlichen Unterschieden sich bewege [8]); und wenn man ferner erwägt, wie sorgfältig er diese seine Regeln in der Praxis selbst zu befolgen pflegt [9]) und nicht eher ruht, als bis er den zu erforschenden Begriff aufs Genaueste umgränzt und bis in seine letzten Unterarten verfolgt hat, so erscheint es von vornherein unbegreiflich, dass er gerade den der Ethik eigenthümlichen Hauptbegriff der ethischen Tugend durch den Mangel einer systematischen Theilung sollte unbestimmt gelassen haben; ja es erscheint dies um so unbegreiflicher, weil der allgemeine Begriff der Tugend einer Theilung unterzogen wird, die nicht weniger den logischen Grundsätzen des Aristoteles als seinem psychologischen System entspricht; denn weil die Tugend eine Vollkommenheit der Seele ist, zerfällt sie nach den beiden Seelentheilen, auf denen sie beruhen kann, in die dianoëtische und ethische ἀρετή [10]). Dass der Philosoph nun, nachdem er so eine auf dem Wesen der Sache beruhende organische Theilung begonnen, mitten darin ohne sie zu erschöpfen stehen geblieben sein, und ohne einem, wenn auch noch so äusserlichen, Divisionsprincip zu folgen die einzelnen ethischen Tugenden als regellosen Haufen aufgezählt haben sollte, erscheint beinahe undenkbar.

---

4) Brandis: Uebersicht des aristotelischen Lehrgebäudes etc. Berl. 1860 p 140 sqq. Vgl.: Aristoteles u. seine academ. Zeitgenossen. 1857 p. 1531. 5) Brandis: Geschichte der Entwickelung der griech. Phil. etc. Berl. 1862 p. 545. 6) Die Prachtliebe (μεγαλοπρέπεια) hat nicht nur denselben psychologischen Grund wie die Freigebigkeit, sondern auch dasselbe Object und unterscheidet sich von ihr nur durch die Grossartigkeit der Verhältnisse, in denen sie zur Erscheinung kommt; sie kann daher ebenso wie die μεγαλοψυχία, die sich von der Ehrliebe auch nur der Quantität nach unterscheidet, von unserer Untersuchung ausgeschlossen bleiben. 7) Die Gerechtigkeit, die zwar auch zu den ethischen Tugenden gehört und deren auch am Schluss der Reihe noch flüchtig Erwähnung geschieht, wird doch schon hier als wesentlich verschieden einer besonderen Behandlung vorbehalten. 8) Zeller a. a. O. p. 179 — 184; Trendelenburg: Elem. log. Arist. § 54 — 64. 9) Das dielektische Verfahren bei der Entwickelung des Gerechtigkeitsbegriffes habe ich in der Zeitschr. f. d. Gymnasialwesen XVI. 7. besprochen, 10) Eth. Nic. I c. 13.

Eine solche Lücke in der Gliederung und Ausführung des ethischen Systems wird aber noch auffallender, wenn man sich die ganze, von immanenter Teleologie beherrschte, in organischer Stufenfolge entwickelte Weltanschauung des Aristoteles kurz vergegenwärtigt. Materielle und geistige Welt bilden ihm ein streng gegliedertes Ganzes; stufenweise schreitet die Entwickelung vom Unorganischen, in dem sich schon eine gewisse Analogie des Lebens findet[11]), durch die unvollkommenen Anfänge der Pflanzenseele zu immer höherer und höherer Vollkommenheit in der Lebensentwickelung der Thierwelt auf; überall bildet das Niedere die Vorstufe und gewissermassen das Mittel für das Höhere[12]), denn immer ist es von dem höheren Zweck desselben regiert und für dasselbe berechnet; überall herrscht das Gesetz der Analogie, nach der die Zweckthätigkeit der Natur alles Organische bildet, bis sich der Mensch, das mit Vernunft begabte, des Zweckes sich bewusste Wesen als beabsichtigtes Ziel der Steigerung an das Ende dieser Reihe schliesst. Auch sein sorgfältig gegliederter Organismus wird von der untersten bis zur höchsten Stufe von dem inneren Zwecke bedingt und beherrscht; wie der Körper den Stoff für die formgestaltende bewegende Seele bildet, so baut sich die Reihe der einzelnen Seelentheile in bestimmt abgeschlossener Zahl nach organischer Stufenfolge auf[13]). Die ernährende Thätigkeit ist die niedrigste und nothwendige Grundlage für die nächste, welche die Sinnesempfindung vermittelt und in der sich die einzelnen Sinne wieder in abgegränzter Zahl und organischer Gliederung folgen, und so steigt die Entwicklung in immer wachsender Vergeistigung bis zu der höchsten und vollendetsten Thätigkeit des Denkvermögens auf. Aber auch der Mensch, das höchste Wesen der organischen Natur, hat seinen letzten Zweck nicht in sich selbst; er soll die ihm von der Natur verliehenen Kräfte ihrem inneren Zweck gemäss vollenden, aber als ein zweckentsprechendes Glied des Ganzen, für das er von der Natur bestimmt ist, als ein Bürger der Staatsgemeinschaft[14]). Den Staat aber fasst Aristoteles als einen ebenso von inneren Zwecken beherrschten und gegliederten Organismus wie das ganze System der nach dem immanenten Zwecke thätigen Natur. Schon die nothwendige Mittelstufe zwischen ihm und dem Einzelnen, das Haus[15]) wird nach der Analogie der Seelentheile organisch gegliedert[16]) und die Lehre von dem zum Bestehen des Hauses nöthigen Besitz in dieser Weise systematisch behandelt[17]); die Theile des Staates selber aber ergeben sich aus seinem höchsten Zweck, der Eudaemonie[18]), und folgen sich nach einer gewissen nicht zu verkennenden Analogie mit den Theilen der Seele in organischer Stufenfolge, in welcher der für die Nahrung sorgende Ackerbauer vor den Handwerker gesetzt wird; dieser geht wieder dem Krieger voran, für den er erst die nöthigen Waffen schmieden muss, bis denn auch hier der geistig Begabte, der das Nützliche beurtheilen und das Recht entscheiden kann, die Reihe schliesst. Zum Bestehen des Staates ist aber eine gewisse Tugend des Einzelnen, zur höchsten Vollkommenheit desselben die vollendete Tugend aller Bürger nothwendig; sie ist daher der Zweck der Erziehung, welche eben deshalb die Aufgabe und die Pflicht des Staates ist[19]) und deren Behandlung gleichfalls, soweit sie uns erhalten ist, ein völlig systematisches durch die organische Entwickelung des Menschen bedingtes Verfahren zeigt[20]). Das Ganze aber durchzieht und belebt die bewegende Macht der Eudaemonie, die nach einer dem inneren Zweck entsprechenden höchsten Vollendung des Staatsganzen sowohl, wie aller seiner Theile und Glieder strebend, gewissermassen die lebendige formgestaltende Seele des durch sie vereinigten Ganzen bildet[21]).

Schon an diesem kurzen Ueberblicke zeigt sich der enge Zusammenhang der einzelnen Werke, in deren Gesammtheit Aristoteles seine Ansicht über die organische Natur und ihre höchste Blüthe,

---

11) Zeller a. a. O. p. 393 sq 12) Pol. I. c. 8. *οἰητέον τά τε φυτὰ τῶν ζῴων ἕνεκα εἶναι καὶ τἆλλα ζῷα τῶν ἀνθρώπων χάριν — ἵνα καὶ ἐσθὴς καὶ ἄλλα ὄργανα γίνηται ἐξ αὐτῶν.* 13) De an. II. c. 3. 14) Pol. III. c. 6. *εἴρηται δὴ καὶ κατὰ τοὺς πρώτους λόγους — ὅτι φύσει μέν ἐστιν ἄνθρωπος ζῷον πολιτικόν.* 15) 1162. a. 17 *πρότερον καὶ ἀναγκαιότερον οἰκία πόλεως.* 16) Hildenbrand: Geschichte und System der Rechts- und Staatsphilosophie Bd. I. p. 407. 17) Teichmüller a. a. O. p. 149. 18) Pol. VII. c. 8. 19) Pol VII. c. 14. Eth. I. c. 10. 20) Pol. VII. c 15 sqq. 21) Das Verdienst die Eudaemonie als organisches Ganzes und teleologische Einheit nachgewiesen zu zu haben, gebührt Teichmüllers öfter erwähnter Abhandlung.

den Menschen niedergelegt, und ich kann es mir um so eher versagen, auf die wechselseitigen Beziehungen zwischen seinen hierhergehörenden Hauptschriften, der Psychologie, der Ethik und der Politik einzugehen, als es wohl allgemein zugegeben werden dürfte, dass sich durch das zweckbeherrschte Ganze des Systems von der untersten Stufe bis zur vollendeten Eudaemonie eine unzertrennliche Reihe von immer aufsteigenden und sich vervollkommnenden Zwecken zieht und dass, wo Aristoteles auch immer ein vom Zweck regiertes Ganzes schildert, sei es nun, dass er den verhältnissmässig niedrigen Organismus der Pflanze, sei es dass er die wundersame Einheit der menschlichen Seele oder die höchste und ideale Staatsgemeinschaft entwickelt, er stets dieses Ganze aus seinen vom Zweck bedingten nothwendigen Theilen entstehen lässt; wobei er dann immer die unerlässlichsten und niedrigsten zu Grunde legt[22]) und von ihnen aufwärts bis zum Abschluss des Organismus fortschreitet; auch dürfte es nicht minder zugestanden werden, dass er in seinem Streben, Gleichmässigkeit, Klarheit und Gliederung in die unendliche Fülle der Erscheinungen zu bringen, überall nach Analogien sucht[23]), ein Bemühen, bei dem er sich, wie ihm wohl mit Recht vorgeworfen ist, zuweilen sogar zu weit fortreissen lässt[24]).

Zu alledem steht nun die mangelnde Gliederung und Theilung der ethischen Tugend im schreiendsten Widerspruch, und selbst wenn man so gering von Aristoteles denkt, wie Schleiermacher es thut, ist es schwer zu glauben, dass während der Philosoph einerseits die Basis und Vorstufe seiner Ethik — die Psychologie und ihren Hauptbegriff, die Seele, andrerseits ihre Fortsetzung und Vollendung — die Politik und ihren Hauptbegriff, den Staat organisch gliedert, er das nothwendige Band und Mittelglied zwischen beiden, die Tugend und ganz besonders die ethische Tugend, die durch den Zweck des Staates bedingte Vollendung der Thätigkeiten des vernunftlosen Seelentheils (*ἄλογον*), als ungegliederte unverstandene Masse dazwischen geschoben haben sollte.

Ist aber die Tugend dem Zwecke des Staates untergeordnet und durch ihn regiert[25]), ja wird sogar die Gerechtigkeit als eine Vereinigung aller ethischen Tugenden eine *τελεία ἀρετή* genannt[26]), so können ihre Theile keinen regellosen unbegränzten Haufen ausmachen, sie können, um mit Aristoteles zu reden, kein *ἄπειρον* bilden; denn der Zweck muss dann ja ihre Gränze (*πέρας*), ihre Zahl und Gliederung bestimmen[27]); ein vom Zweck bestimmtes *ἄπειρον* aber ist bei Aristoteles ein logisches Unding.

Wollen wir also nicht annehmen, dass Aristoteles nicht minder seinen in der Theorie aufgestellten Regeln, als seiner in der Praxis befolgten Methode in diesem einen Falle untreu geworden, so werden wir schon aus diesem inneren Grunde gezwungen sein, auf das wirkliche Vorhandensein eines Eintheilungsprincips der ethischen Tugenden zu schliessen; indessen wird diese Annahme auch durch einige Andeutungen des Philosophen selbst bestätigt. Im Anfange der Politik sagt er nämlich, dass, wie es bei dem Uebrigen nothwendig sei, das Zusammengesetzte (*σύνθετον*) bis zum Einfachen, Unzusammengesetzten herab zu zergliedern (denn dies seien die kleinsten Theile des Ganzen), er seiner von ihm eingeschlagenen Methode folgend, betrachten wolle, woraus der Staat zusammengesetzt sei.

Mit der eingeschlagenen Methode (*ὑφηγημένη μέθοδος*) kann bei dem engen Zusammenhang der beiden Schriften nur die in der Ethik befolgte Betrachtungsart gemeint sein; und wenn man auch die Tugend nicht in dem Sinne wie den Staat ein *σύνθετον* wird nennen können[28]), so ist es doch klar, dass das Zergliedern und die Betrachtung der das Ganze bildenden Theile hier die Hauptsache ist und als besondere Eigenthümlichkeit der Methode hervorgehoben werden soll.

---

22) Ein Beispiel Pol. V. 8. p. 1322 a 29: *ταύτας μὲν οὖν τὰς ἀρχὰς ὡς ἀναγκαιοτάτας θετέον εἶναι πρώτας.* 23) Hildenbrand a. a. O. p. 463. Zeller p. 389. 24) Zeller p. 418. Holm: De ethicis politicorum Aristotelis principiis. Berl. 1851. p. 59 sqq. 25) p. 1333 a 11 sqq. und öfter. 26) p. 1129 b. 31. 27) p. 1257 b. 25: *ὥσπερ γὰρ ἡ ἰατρικὴ τοῦ ὑγιαίνειν εἰς ἄπειρόν ἐστιν καὶ ἑκάστη τῶν τεχνῶν τοῦ τέλους εἰς ἄπειρον (ὅτι μάλιστα γὰρ ἐκεῖνο βούλονται ποιεῖν), τῶν δὲ πρὸς τὸ τέλος οὐκ εἰς ἄπειρον (πέρας γὰρ τὸ τέλος πάσαις).* Vgl. Eth. Nic. X. c. 7. p. 1177 b. 25 *οὐδὲν γὰρ ἀτελές ἐστι τῶν τῆς εὐδαιμονίας.* 28) Vgl. Eth. Nic. X. 8. p. 1178 a. 19.

Ebenso erklärt aber Aristoteles in der Ethik selbst die Untersuchung über die Gerechtigkeit nach derselben Methode anstellen zu wollen, die er schon im Obigen bei der Besprechung der andern ethischen Tugenden inne gehalten[29]). An einem andern Orte[30]) habe ich nachzuweisen gesucht, dass hiermit nur die Art der Untersuchung gemeint sein kann, die den allgemeinen Begriff durch seine besonderen Arten bis auf das Einzelne herab verfolgt und wenn also der Philosoph ausdrücklich seiner Entwickelung der ethischen Tugenden eine bestimmte Methode beilegt, so ist doch wohl mit Sicherheit zu erwarten, dass er sie auch befolgt haben werde.

Den Ausschlag geben endlich zwei Stellen des die einzelnen Tugenden selbst behandelnden Abschnittes. B. III. c. 13 wird gesagt, dass nach der Tapferkeit von der Mässigkeit geredet werden solle, „denn diese Tugenden gehörten offenbar den unvernünftigen Theilen an“ [31]). Werden aber diese Eigenschaften am Anfang der Reihe deshalb zusammengeordnet, nicht weil sie demselben, sondern weil sie dem unvernünftigen Seelentheil angehören, so ist klar, dass der Seelentheil, dem sie eignen, Veranlassung gab sie voranzustellen; lässt aber der Anfang ein bestimmtes Anordnungsprincip erkennen, so ist nach dem Gesagten nicht mehr daran zu zweifeln, dass auch der Schluss ein solches enthalten werde. Und er muss es enthalten! denn die Zahl der Tugenden ist dem Aristoteles eine bestimmt begränzte. B. III. c. 9 erklärt er nämlich „die Untersuchung über die einzelnen wiederaufnehmend das eigenthümliche Wesen, den Inhalt, sowie die Entstehungs- und Erscheinungsart einer jeden besprechen zu wollen und daraus werde zugleich ersichtlich sein, wie viel ihrer wären“ [32]). Diese Worte etwa für einen dem geneigten Leser ertheilten Wink halten zu wollen, er möge sich am Schluss die Summe der einzelnen freundlichst zusammenzählen, wird selbst bei der oberflächlichsten Lectüre des Aristoteles Niemandem in den Sinn kommen, denn überall bezeichnet die Mehrheit von *πόσος* die durch den Begriff der Sache bestimmte Zahl der Theile und Arten, deren es nicht mehr und nicht weniger geben kann[33]).

Wenn mithin Aristoteles seiner Tugendreihe eine bestimmt abgegränzte Zahl der Theile beilegt, wenn er am Anfang den Grund der Anordnung ausdrücklich hervorhebt und im ganzen Abschnitt bewusst die zergliedernde Methode befolgt, so ist es dadurch mit Sicherheit erwiesen, dass ihm die Tugendgruppe ein abgeschlossenes, durch ein bestimmtes Princip regiertes Ganzes bilde, und dass er sie nach irgend einem aus diesem Princip sich ergebenden Grunde geordnet haben müsse, wenn er auch nicht für gut findet denselben seinen Lesern genauer anzugeben.

Die Ursache dieser dem Philosophen sonst nicht eigenen Verschwiegenheit[34]) kann ich nicht mit Brandis[35]) darin finden, dass ihm die Eintheilung selbst nicht zur völligen Befriedigung gereicht habe, sondern sie scheint sich mir vielmehr aus dem Zwecke des ganzen Werkes zu ergeben. Bewusst stellt dasselbe seine praktische Aufgabe den übrigen Schriften gegenüber[36]), es will die Menschen nicht nur belehren, sondern sie bessern und zur Tugend geneigt machen[37]), und von diesem Ziel mochte eine Untersuchung des Theilungsgrundes zu weit abzuführen scheinen; denn bei Fragen über das Sittliche und das Gerechte ist das „dass“ die Hauptsache und wenn das hinlänglich in die Augen springt, bedarf es für einen, der von Gewohnheit und Sitte richtig geleitet wird, nicht mehr des „warum“ [38]). Aus eben diesem Grunde erkläre ich mir verschiedene

---

29) p. 1129 a. 5. 30) Zeitschr. f. d. Gymnasial-Wesen XVI. 7. 31) p. 1117 b. 23 *δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί.* 32) p. 1115 a. 4 *ἀναλαβόντες δὴ περὶ ἑκάστης, εἴπωμεν τίνες εἰσὶ καὶ περὶ ποῖα καὶ πῶς. ἅμα δ' ἔσται δῆλον καὶ πόσαι εἰσίν.* 33) p. 1279 a. 22 *διωρισμένων δὲ τούτων ἐχόμενόν ἐστι τὰς πολιτείας ἐπισκέψασθαι, πόσαι τὸν ἀριθμόν* sqq. — p. 1321 b. 5. — Pol. VII c. 8 p. 1328. b. 2. — De an. III c. 9. steht es sogar im Gegensatz zum *ἄπειρον.* p. 432 a. 22 *ἔχει δὲ ἀπορίαν εὐθὺς πῶς τε δεῖ μόρια λέγειν τῆς ψυχῆς καὶ πόσα. τρόπον γάρ τινα ἄπειρα φαίνεται.* 34) Man vgl. z. B. de an. III c. I die Untersuchung darüber, weshalb es nicht mehr als fünf Sinne geben könne oder Pol. III. c. 7 die Angabe des Grundes, aus dem die Arten der Verfassungen entspringen. 35) Uebersicht etc. p. 146. 36) Eth. Nic. II. c. 2. *Ἐπεὶ οὖν ἡ παροῦσα πραγματεία οὐ θεωρίας ἕνεκά ἐστιν ὥσπερ αἱ ἄλλαι (οὐ γὰρ ἵν' εἰδῶμεν τί ἐστιν ἡ ἀρετὴ σκεπτόμεθα. ἀλλ' ἵν' ἀγαθοὶ γενώμεθα, ἐπεὶ οὐδὲν ἂν ἦν ὄφελος αὐτῆς)* sqq. vgl. p. 1095 a. 5 *ἐπειδὴ τὸ τέλος οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις.* 37) Eth. Nic. X. c. 10 Anf. 38) p. 1095 b. 4. In der theoretischen Untersuchung dagegen heisst es p. 413 a 13 *οὐ γὰρ μόνον τὸ ὅτι δεῖ τὸν ὁριστικὸν λόγον δηλοῦν, ὥσπερ οἱ πλεῖστοι τῶν ὅρων λέγουσιν ἀλλὰ καὶ τὴν αἰτίαν ἐνυπάρχειν καὶ ἐμφαίνεσθαι.*

Eigenthümlichkeiten, durch die sich in Stil und Behandlung die Ethik von den andern aristotelischen Schriften unterscheidet; eine Untersuchung darüber würde uns aber zu weit von der Hauptfrage, worin denn das Theilungsprincip der ethischen Tugendreihe, dessen Vorhandensein wir mit Nothwendigkeit voraussetzen müssen, in der That bestehe, abführen.

Die Auffindung dieses Principes nun wird nur dann mit Sicherheit gelingen können, wenn man nicht wie Michelet[39]) einen mehr bewusstlos waltenden Geist der Ordnung und Harmonie in den Werken der Alten annimmt, um diesen dann nach modernen in sie hineingetragenen Principien zum Bewusstsein zu bringen; sondern wenn man die auf dem Bauplan des Philosophen selbst verzeichneten Maasse als Richtschnur verwendet und für die Echtheit des Gefundenen seine eigenen Werke als Prüfstein gebraucht.

Die Basis jeder Eintheilung ist der Begriff; dessen Unterschied gliedert die aus dem Geschlecht entspringenden Arten; die Tugend ist aber eine Eigenschaft der Seele[40]) und auf die Unterschiede der Seele gründet denn auch Aristoteles selbst ausdrücklich seine Theilung in ethische und dianoëtische Tugenden. Hierauf wird man also als sicherem Fundament fortbauen müssen, um die weitere Gliederung zu finden.

Die ethische Tugend beruht auf dem Theil der Seele, der obwohl an sich unvernünftig doch insoweit an der Vernunft Antheil hat, dass er ihr folgen und ihr gehorchen kann; und zwar ist dies das Begehrungsvermögen oder *ὀρεκτικόν*[41]); liesse sich nun auch in diesem wiederum eine Theilung nachweisen, so würde dieselbe nothwendig einen artbildenden Unterschied der auf ihm beruhenden Tugenden bedingen, und wir werden daher zunächst die in der Psychologie besprochene Natur des *ὀρεκτικόν* zu untersuchen haben.

Jedes Wesen, welches Sinnesempfindung hat, lehrt Aristoteles daselbst, empfindet auch Lust und Unlust und das Angenehme und Unangenehme, und wer dies besitzt, hat auch Begierde *ἐπιθυμία*[42]). Durch den Sinneseindruck wird das Gefühl der Lust oder der Unlust geweckt, und so wie dies zum Bewusstsein gekommen, sucht man das Angenehme sich anzueignen, das Unangenehme aber zu fliehen[43]). Dieser natürliche vernunftlose Trieb nun, Alles was Lust erregt zu erstreben, seinem Gegentheil aber zu entgehen, die Basis und Vorstufe jeder ethischen Tugend bietet selbst wieder mehrere Unterschiede; doch werden diese nicht durch die psychische Verschiedenheit des Fliehens und Verfolgens an sich gebildet, sondern es werden *φυγή* und *δίωξις* zwar von einander getrennt[44]), eine Theilung des Begehrungsvermögens aber nicht ohne Weiteres darauf begründet. Dieses zerfällt vielmehr[45]) in *ἐπιθυμία*, *θυμός* und *βούλησις*. Dies Letztere nun, das vernunftgemässe Wollen[46]), die *ὄρεξις κατὰ λογισμόν* ist eine Mischung aus dem vernünftigen und unvernünftigen Seelentheil oder die zwischen beiden durch die Erkenntniss des Zweckes hergestellte Harmonie, und geht uns hier nicht weiter an, denn der durch die Erkenntniss des höheren Zweckes geleitete Wille ist zwar ein nothwendiges Erforderniss für die Tugend[47]), aber doch keiner der Affecte oder Triebe (*πάθη*), die als erstes psychisches Agens die nothwendige Voraussetzung jeder Tugend bilden. Wohl aber werden wir den Unterschied zwischen *ἐπιθυμία* und *θυμός* untersuchen müssen, um so mehr als Aristoteles die auf ihnen beruhende Theilung des *ὀρεκτικόν* in seinen Schriften öfters hervorhebt; so lehrt er de an. III. c. 9, dass während in dem vernünftigen Theil der Wille entstehe, in dem unvernünftigen *θυμός* und *ἐπιθυμία* sich bildeten, und indem er die, welche die Seele in *λογιστικόν*, *θυμικόν* und *ἐπιθυμητικόν* theilen, nur deshalb tadelt, weil

---

39) Michelet: Die Ethik des Aristoteles in ihrem Verhältnisse zum System der Moral. Berl. 827 p. 56. 40) Eth. Nic. I c. 13 u. II c. 6. 41) p. 1102 b. 28 *φαίνεται δὴ καὶ τὸ ἄλογον διττόν. τὸ μὲν γὰρ φυτικὸν οὐδαμῶς κοινωνεῖ λόγου, τὸ δ' ἐπιθυμητικὸν καὶ ὅλως ὀρεκτικὸν μετέχει πως, ᾗ κατήκοόν ἐστιν αὐτοῦ καὶ πειθαρχικόν.* 42) p. 414 b. 4 *ᾧ δ' αἴσθησις ὑπάρχει τούτῳ ἡδονή τε καὶ λύπη καὶ τὸ ἡδύ τε καὶ λυπηρόν, οἷς δὲ ταῦτα, καὶ ἡ ἐπιθυμία.* vgl. 413 b. 23. 43) p. 431 a. 9 *τὸ μὲν οὖν αἰσθάνεσθαι ὅμοιον τῷ φάναι μόνον καὶ νοεῖν. ὅταν δὲ ἡδὺ ἢ λυπηρόν, οἷον καταφᾶσα ἢ ἀποφᾶσα, διώκει ἢ φεύγει.* vgl. p. 434 a. 3. Eth. Nic. VII c. 14 Schl. — X c. 1 Anf. — 1139 a. 21. 44) p. 431 a. 12. 45) p. 414 b. 2. 46) p. 433 a 23 sqq. Eth. Nic. III c. 6. 47) Eth. Nic. III c 7.

sie nicht mehr Seelentheile annehmen, erkennt er selbst bald darauf[48]) *ἐπιθυμητικόν* und *θυμικόν* ausdrücklich als Seelenunterschiede an[49]). In völliger Uebereinstimmung damit werden in der Rhetorik alle unvernünftigen Begierden in *ἐπιθυμία* und die mit *θυμός* oft fast synonym gebrauchte *ὀργή* geschieden[50]), und in der Politik endlich[51]) theilt er gleichfalls den unvernünftigen Theil der Seele in *θυμός* und *ἐπιθυμία*, denen er freilich, in etwas von dem Obigen abweichend, noch die *βούλησις* hinzufügt.

Dasselbe Resultat ergiebt sich indirect zwar, aber nicht minder sicher aus der Stellung die Aristoteles der *ἐπιθυμία* und dem *θυμός* den Affecten gegenüber anweist.

Der Affect (*πάθος*) ist die Empfindung von Lust und Unlust und der dadurch mit Nothwendigkeit hervorgerufene Trieb das Angenehme zu suchen, das Unangenehme zu fliehen[52]). Die Summe dieser Affecte nun, also mit andern Worten die sämmtlichen Thätigkeiten des Begehrungsvermögens, werden wiederholt unter die Begriffe *θυμός* und *ἐπιθυμία* zusammengefasst und folglich nach ihnen gesondert; so wird oft[53]) erwähnt, dass die Kinder nach dem *πάθος* leben, dann aber heisst es wieder[54]), dass sie alles, was sie thun, aus *ἐπιθυμία* und *θυμός* vollbringen; ebenso werden in der Rhetorik (I. c. 10) alle Beweggründe der menschlichen Handlungen aufs Genaueste angegeben und nachdem die freiwilligen von der Gewohnheit, dem vernünftigen Begehren und der unvernünftigen *ὀργή* und *ἐπιθυμία* abgeleitet sind, werden diese letzteren unter *πάθος* zusammengefasst; in gleicher Weise folgen nach der Ethik die Handlungen der Menschen, die doch sonst aus den Affecten hervorgehen, alle aus der *ἐπιθυμία* und dem *θυμός*[55]). Auf gleichem Grunde beruht die Theilung der Tugend der Selbstbeherrschung nach der *ἐγκράτεια ἡ τοῦ θυμοῦ καὶ ἡ τῶν ἐπιθυμιῶν*[56]) und es liessen sich leicht noch mehr Belege dafür beibringen[57]), indessen ergiebt sich schon aus dem Angeführten hinlänglich, dass Aristoteles eine Theilung des Begehrungsvermögens nach den beiden Arten seiner Thätigkeit der *ἐπιθυμία* und des *θυμός* sowohl direct als indirect vorgenommen habe.

Wenn nun die Bedeutung des *θυμός* auf den engen Kreis beschränkt wäre, der dem natür-

---

48) p. 433 b. 3 *ταῦτα γὰρ πλέον διαφέρει ἀλλήλων ἢ τὸ ἐπιθυμητικὸν καὶ θυμικόν.* 49) Denselben Unterschied kennen die Magn. Mor. p. 1185 a. 21. 50) p. 1369 a 1 sqq. 51) p. 1334 b. 18 sqq. 52) Eine eingehende Untersuchung über den allgemeinen Begriff *πάθος* giebt Aristoteles nicht (Brandis Aristoteles etc. p, 1185. Uebersicht etc. p. 133 fg.), doch ergiebt sich die obige Erklärung aus mehreren namentlich der Ethik angehörigen Stellen p. 1104 b. 13 heisst es: *ἔτι δ᾽ εἰ ἀρεταί εἰσι περὶ πράξεις καὶ πάθη, παντὶ δὲ πάθει καὶ πάσῃ πράξει ἕπεται ἡδονὴ καὶ λύπη, καὶ διὰ τοῦτ᾽ ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας.* p. 1105 b. 21 wird dann die ganze Reihe der *πάθη* aufgezählt und mit den Worten *ὅλως οἷς ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη* geschlossen. Da nun jedem Affecte Lust und Unlust folgt, so kann man *ὅλως οἷς* nicht, wie vorgeschlagen worden, mit „welchen allen" übersetzen, worin liegen würde, dass es auch Affecte gebe, mit denen diese Empfindungen nicht verbunden wären, sondern es muss heissen „überhaupt alle Empfindungen denen Lust und Unlust folge seien *πάθη* zu nennen"; so hat es auch der Excerpent der grossen Ethik gefasst, der (I. c. 7) ebenso die Aufzählung der *πάθη* mit den Worten *τὰ τοιαῦτα, οἷς εἴωθε παρακολουθεῖν λύπη καὶ ἡδονή* schliesst; in eben dem Sinne werden die verschiedenen Empfindungen p. 1106 b. 19 unter *ὅλως ἡσθῆναι καὶ λυπηθῆναι* zusammengefasst und Rhet. 1370 a 27 *ἥδεσθαι* als *αἰσθάνεσθαί τινος πάθους* bestimmt. Erinnert man sich nun an das de an. über die Entstehung der Lust Gelehrte, dass nämlich jede *ἡδονή* durch eine Sinnesempfindung oder *φαντασία* hervorgerufen werde (Eth Nic. 1174 b. 20 *κατὰ πᾶσαν αἴσθησιν ἡδονή*), die *αἴσθησις* selbst aber durch ein Bewegtwerden und Leiden (*κινεῖσθαί τε καὶ πάσχειν*) vor sich gehe (p. 416 a. 33. de an. II. c. 11), so folgt, dass *πάθος* eigentlich jede Sinnesempfindung oder Vorstellung bedeutet, die in der Seele Lust oder Unlust erweckt; da nun aber durch jedes derartige Gefühl sofort ein Begehren wachgerufen wird, so ist denn auch dieses in dem Begriff *πάθος* eingeschlossen und zwar so, dass es bei einigen wie z. B. bei der Furcht, die nur eine Unlust aber kein Begehren ist (p. 1382 a. 21), mehr zurück, bald wie bei der *ἐπιθυμία* selbst mehr in den Vordergrund tritt; ganz in ähnlicher Weise wie Aristoteles das *ὀρεκτικόν*, auf dem ja die *πάθη* beruhen, bald scharf vom *αἰσθητικόν* unterscheidet (de an. III. c. 9. II. c 3) bald beide aufs Engste zusammenrückt (III c. 7. *καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὀρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὔτ᾽ ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ· ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο*). Ganz schliesst freilich auch die Furcht das Begehren nicht aus (p. 1383 a. 5. 1385 a. 25). vgl. Anm. 90. 53) Eth. Nic. I. c. 1. Schl. — IV. c. 15 u. öfter. 54) Eth. Nic. III. c. 3. 55) p. 1111 b. 1 *αἱ δὲ πράξεις τοῦ ἀνθρώπου ἀπὸ θυμοῦ καὶ ἐπιθυμίας* und dagegen X. c. 10. p. 1179 b. 13. 56) Eth. Nic. p. 1149 a. 25. 57) Man vgl. unt and. p. 1388 b. 33. — 1390 b. 3. — 1111 b. 11.

lichen Zorngefühl bei der Behandlung der aus seiner Versittlichung entspringenden Tugend der Sanftmuth angewiesen wird, so wäre für unsern Zweck allerdings wenig gewonnen; allein es ist im höchsten Grade unwahrscheinlich, dass Aristoteles mit solcher Consequenz eine Theilung des *ὀρεκτικόν* sollte durchgeführt haben, die auf die eine Seite nicht nur sämmtliche ethische Tugenden, mit einer einzigen Ausnahme, sondern auch noch alle Affecte stellt, die entweder einer sie zur Tugend erhebenden Versittlichung nicht fähig sind, oder deren ethische Vollendung er aus irgend welchem Grunde nicht für Tugend im eigentlichen Sinne gelten lässt, also: Furcht, Unerschrockenheit, Neid, Freude, Hass, Sehnsucht, Eifersucht, Mitleid, Scham[58]), während auf der andern Seite allein das zur Sanftmuth zu veredelnde natürliche Zorngefühl zu stehen käme. Dies wäre so wenig eine Theilung, wie wenn man sämmtliche geometrische Figuren in Ellipsen und die andern Figuren theilen wollte; denn es fehlt grade der artbildende Unterschied; so gut wie alle übrigen ist nämlich auch der Zorn ein Begehren[59]), und kann eben deshalb nicht allein sämmtlichen andern gegenüber gestellt werden.

Wiewohl uns nun der Philosoph eine genaue Beschreibung dessen, was wir uns unter dem *θυμικόν* der Seele und dem *θυμός* vorzustellen haben, vorenthalten hat, so lässt sich doch mit völliger Sicherheit nachweisen, das er einen weiteren Begriff als den in der Ethik (IV c. 11) erwähnten Zorn darunter verstanden hat; und wenn man aus den vorhandenen Andeutungen den Umfang wiederherstellt, so wird es vielleicht gelingen mit einiger Wahrscheinlichkeit die Begriffsbestimmung festzustellen.

In der Politik[60]) wird der *θυμός* als eine für die Freiheit und das Glück des Staates nothwendige Eigenschaft des Volkscharacters erklärt; ein Volk, das ihn besitzt, bleibt frei und in der Herrschaft; die Nationen, welche ihn nicht haben, werden unterjocht und sind Sklaven, „denn der *θυμός* strebt nach der Herrschaft und duldet keine Niederlage". Es ist klar, dass hier nicht der Zorn, sondern das Streben gemeint ist, jede Unterdrückung — wie es scheint, namentlich von Seiten fremder Eroberer[61]) — abzuwenden; er ist also der Grund der Tapferkeit; als solcher wird denn auch der *θυμός* in der Rhetorik[62]) ausdrücklich anerkannt; dort heisst es, die Jugend sei tapferer, denn sie sei *θυμώδης*, was das Nichtfürchten bewirke[63]), und in der Ethik[64]) wird die sittliche Schönheit der Tapferkeit dem *θυμός* der Thiere entgegengestellt, die blind auf ihren Angreifer losfahren; zugleich aber wird gelehrt, dass auch bei dem im wahren Sinne Tapferen der *θυμός* mitwirke. Wenn so die Abwehr der unvernünftigen Thiere, die Tapferkeit der dem *πάθος* folgenden Jugend, und der Freiheitstrieb des Volkes auf *θυμός* beruht und dieser selbst bei der höchsten Vollendung der Tugend mitwirkt, so ist klar, dass der natürliche Trieb, aus der die *ἀνδρεία* entsteht, eben nur der *θυμός* sein kann; die Belege dafür würden sich mit Leichtigkeit noch vermehren lassen[65]), doch bedarf die schon von Brandis anerkannte Thatsache weiter keines Beweises[66]).

Ferner wird in der Ethik das richtige Aufnehmen des Spottes einer eigenen Tugend zugeschrieben und denjenigen, die jeden auf ihre Kosten gemachten Witz übelnehmen, ein eigenthümlicher Characterfehler beigelegt; eben dieses Uebelnehmen des Spottes wird aber in der Rhetorik, die es nicht mit einer Scheidung der Tugenden, sondern nur mit einer Beschreibung der Affecte zu thun hat, auf den Zorn zurückgeführt, wie denn auch beide durch dieselbe Ursache nämlich die *ὕβρις* erregt werden[67]); und es ist also klar, dass auch der natürliche Trieb, aus dem diese Art der höflichen Gewandtheit hervorgeht, auf dem *θυμός* beruht.

---

58) Eth. Nic. II. 4 *φόβος, θράσος, φθόνος, χαρά, μῖσος, πόθος, ζῆλος, ἔλεος* wozu noch c. 7 die *αἰδώς* tritt. 59) p. 1378 a. 31 *ὀργὴ ὄρεξις τιμωρίας.* 60) Pol. VII. c. 7. 61) *οὐ πρὸς τοὺς ἀγνῶτας ἀλλὰ τοὺς ἀδικοῦντας.* Die eigenthümliche Bemerkung, dass der *θυμός* das Freundschaftsgefühl errege, hat Brandis (Uebersicht etc. p. 141) ohne Zweifel richtig aus der Bedeutung des Wortes bei Plato, die damals die allgemein übliche gewesen, erklärt. Aristoteles mochte sich dies um so eher gestatten, als er grade unzweideutig auf Plato anspielte. 62) Rhet. p. 1389 a. 26 fg. 63) vgl. p. 1383 b. 7. — 1385 b. 30 *οἱ μήτε ἐν ἀνδρίας πάθει ὄντες οἷον ἐν ὀργῇ ἢ θάρρει* etc. 64) p. 1116 b. 24 fgg. 65) Schon dass der Zornige von dem Tapferen nicht immer richtig unterschieden und leicht mit ihm verwechselt wird, würde die Gleichheit der Affecte darthun. p. 1109 b. 16 und 1126 b. 1. 66) Uebersicht etc p. 140. 67) 1378 b. 24 und 1379 a. 28 fgg.

Endlich aber stimmt Vieles, was in der Rhetorik als Reizmittel des Zornes genannt wird, nicht wohl zu dem *θυμός*, aus dem in der Ethik die Tugend der Sanftmuth stammt; hier werden als Beispiele nur schwere und grosse Beleidigungen genannt, und stets ist das Ziel des natürlichen Triebes Rache oder Bestrafung; in der Rhetorik zürnt schon der Kranke über die, welche seine Krankheit für gering halten, der Liebende über die, welche auf die Liebe überhaupt nicht viel geben, ja derjenige, welcher in irgend einer Sache sich ernstlich bemüht, über den, der sie mit leichter Ironie behandelt. Zu einer solchen Art des gereizten Uebelnehmens kann die in der Ethik geschilderte Sanftmuth keinen Gegensatz bilden, wohl aber finden wir in ihr eine andere Eigenschaft, auf die es eher zu passen scheint. Es giebt nämlich im geselligen Verkehr einen Fehler, der darin besteht, dass man Allem widerspricht und sich nicht im Geringsten darum kümmert, ob man den Andern dadurch verletze oder nicht. Nach der ganzen Beschreibung kann sowohl diese Schwäche als ihr Gegensatz, der darin besteht, dass man Alles und Jedes lobt und billigt, nur dann zur Erscheinung kommen, wenn uns von einem Andern etwas entgegengebracht oder eine Meinung aufgedrängt wird[68]; denn in dem ganzen Abschnitte ist stets nur von einem *ἐπαινεῖν, ἀντιτείνειν, ἀποδέχεσθαι, δυσχεραίνειν τι* die Rede, also stets nur von einer Reaction gegen etwas uns von Fremden Gebotenes, nie aber davon, wie wir unsrerseits ihnen zuerst entgegenkommen sollen. Dass nun der so geschilderte Fehler nur bei einer von aussen kommenden Reizung ans Licht kommen kann, ist bei einer aufmerksamen Lectüre des Abschnittes nicht zu bezweifeln; da nun aber die aus der Rhetorik angeführten Beispiele des Uebelnehmens genau zu der Eigenthümlichkeit des eben geschilderten Fehlers passen, so wird man nicht zu weit gehen, wenn man in dem ihm zu Grunde liegenden Trieb den *θυμός* erkennt. Hierauf weist auch schon die Aeusserung des Affectes, das Uebelnehmen (*δυσχεραίνειν*), worin sich auch der Zorn des Verspotteten zeigte[69], so wie der dem mit diesem Fehler Behafteten eigenthümliche Name des *δύσκολος* aufs Unzweideutigste hin.

Sind wir mithin gezwungen dem *θυμικόν* der Seele ein weiteres Gebiet anzuweisen, so wird es vor Allem darauf ankommen, den genauen Unterschied zwischen der *ἐπιθυμία* und dem *θυμός* festzustellen, um dann mit Leichtigkeit die einzelnen Tugenden unter sie vertheilen zu können. Die *ἐπιθυμία* ist eine Begierde nach dem Angenehmen (*ὄρεξις ἡδέος*)[70]. Da nun aber der vernunftlose Mensch alles was angenehm ist oder Lust erregt, erstrebt, so fällt die Frage nach der Verschiedenheit der Begierden mit der Frage nach der Verschiedenheit der Lüste zusammen.

Das Leben ist eine Thätigkeit, der wie allen Thätigkeiten eine gewisse Lust folgt[71], darum streben auch alle Menschen nach dem Leben, denn es gewährt ein gewisses Behagen und eine natürliche Süssigkeit[72]. Das Princip des organischen lebendigen Körpers ist aber die Seele, sie ist die Ursache seines Wesens und seiner Eigenthümlichkeit[73]. Diese Eigenthümlichkeit des Wesens erhält uns die Nahrung[74], und weil alle Wesen sich zu erhalten streben, so streben sie alle nach der Nahrung. In gleicher Weise strebt jedes Wesen an dem Ewigen und Göttlichen Theil zu haben, und alles was es thut, thut es zu diesem Zwecke; da nun aber keines der vergänglichen Geschöpfe eben dasselbe und der Zahl nach eins bleiben kann in Ewigkeit, so strebt es ein Wesen zu schaffen, das ihm gleich sei, nicht der Zahl nach eins, aber der Art nach; das sind aber die ersten und allen Wesen gemeinsamen Begierden[75].

Sonach ist der tiefste und letzte Grund der Begierde der Selbsterhaltungstrieb oder das Streben sich in der Eigenthümlichkeit des Wesens so lange wie möglich zu erhalten, und da die

68) Das Durchsetzen der eigenen Meinung erregt Lust, das Gegentheil Unlust Eth. Nic. VII. c. 10 Schl. 69) vgl. p. 1126 b. 32 und p. 1128 b. 3. 70) p. 414 b. 6. — 1370 a. 17. 71) Eth. Nic. X. c. 4 Mitte. 72) *τοῦ ζῆν ἅπαντες ἐφίενται* — p. 1278 b. 28. 73) de an. p. 415 b. 10 *καὶ γὰρ ὅθεν ἡ κίνησις αὐτή, καὶ οὗ ἕνεκα, καὶ ὡς ἡ οὐσία τῶν ἐμψύχων σωμάτων ἡ ψυχὴ αἰτία. ὅτι μὲν οὖν ὡς οὐσία, δῆλον· τὸ γὰρ αἴτιον τοῦ εἶναι πᾶσιν ἡ οὐσία, τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναί ἐστιν, αἰτία δὲ καὶ ἀρχὴ τούτων ἡ ψυχή.* 74) p. 416 b. 11 *ἔστι δ' ἕτερον τροφῇ καὶ αὐξητικῷ εἶναι. ἡ μὲν γὰρ ποσόν τι τὸ ἔμψυχον, αὐξητικόν, ᾗ δὲ τόδε τι καὶ οὐσία, τροφή· σώζει γὰρ τὴν οὐσίαν* etc. — b. 16 *γεννᾷ δ' οὐθὲν αὐτὸ ἑαυτό, ἀλλὰ σώζει.* 75) p. 415 a. 23 fgg.

ersten und nothwendigsten Triebe aus diesem Principe hervorgehen, so sind auch alle andern, die sich nur nach der Verschiedenheit der erstrebten Objecte gliedern, auf diesen gemeinsamen Urgrund zurückzuführen; denn die Begierde nach Reichthum, der nur die Mittel zum Leben gewährt, strebt in ihrem letzten Grunde nach dem Leben[76]); die Begierde nach Ehre sucht, da die Ehre ein Vorrecht des Bürgers ist, der allein ihrer theilhaftig werden kann, das Leben im Staate (*βίος πολιτικός*), für das der Mensch von der Natur bestimmt ist; kurz was es auch immer für Begierden geben mag, alle streben sie nach einer Energie des Lebens und der Seele, womit stets eine eigenthümliche Lust verbunden ist[77]).

Jede natürliche *ἐπιθυμία* nun ist ein vernunftloses Streben nach dem Angenehmen (*ὄρεξις ἡδέος παρὰ λογισμόν*) und geht auf die Erfüllung eines Bedürfnisses; deshalb geht sie auch stets aus einer natürlichen Unlust hervor[78]), d. h. dem Gefühl, dass die bewusst oder unbewusst nach der Zweckerfüllung strebende Natur in ihrer Thätigkeit gehemmt ist[79]). Diese *ἔνδεια* nun aber, d. h. das Gefühl des in den Bedürfnissen unserer Natur begründeten Mangels, ist das Eigenthümliche der *ἐπιθυμία*; überall nämlich, wo von ihr die Rede ist, beruht der Mangel, dessen Ergänzung sie sucht, in uns selber; in diesem Sinne heisst der Hungrige ein *ἐνδεὴς τροφῆς*, so die Armuth eine *ἔνδεια χρημάτων*[80]), ja selbst die Ehrliebe wird auf einen solchen innerlichen Mangel zurückgeführt[81]); und auch bei den andern Begierden, deren Entstehungsgrund nicht genauer bezeichnet wird, ist es klar, dass zwar die Seele oft durch das Vorhandensein des Begehrten sich erst ihres Bedürfnisses bewusst und zur Thätigkeit gereizt wird[82]), dass aber die Unlust stets aus ihr selber hervorgeht und nie durch die vorangehende Thätigkeit eines Andern in sie hineingetragen wird, so dass ihre Begier erst als eine Folge jener Einwirkung anzusehen wäre.

Hierin beruht nun aber gerade die Eigenthümlichkeit des *θυμός*; er ist auch ein aus Unlust hervorgegangenes natürliches Begehren[83]) und steht insofern der *ἐπιθυμία* gleich; eben deshalb aber muss er mit ihr aus demselben Grunde fliessen; weil nämlich alle Wesen darnach streben so viel als möglich an der Ewigkeit Theil zu haben und sich in der Eigenthümlichkeit ihres Wesens zu erhalten und alles aus diesem Zwecke thun, so muss auch das Begehren des *θυμός* auf Selbsterhaltung beruhen, wenn es bei ihm auch nicht mit so klaren Worten hervorgehoben wird. Auch dem Zorn muss nothwendig eine Unlust vorhergehen[84]), ja als sein Ziel wird gleichfalls eine *ἀναπλήρωσις* genannt, die mit Lust verbunden ist[85]); allein die Ursache der Bewegung der Seele, das was die Unlust in ihr erregt, kommt hier von aussen. In der Definition der *ὀργή*[86]) heisst es ausdrücklich, es sei ein mit Unlust verbundenes Begehren nach Rache, veranlasst durch eine scheinbare Geringschätzung, und eben so wird in der Ethik hervorgehoben, „dass stets eine Ueberlegung oder eine Vorstellung vorhergehen müsse, die uns zum Bewusstsein bringe, dass wir Uebermuth oder Geringschätzung erduldet, während bei der *ἐπιθυμία* die Empfindung des Angenehmen und das Streben darnach in eins zusammenfielen“[87]). Dieser bei der besondern Art hervorgehobene Unterschied (und in der Ethik scheint dort sogar vom *θυμός* mehr im Allgemeinen gesprochen zu werden) muss für den ganzen Begriff gelten; auch der *θυμός* der Thiere erscheint, wie wir sahen, wenn man sie verwundet; der *θυμός* der Tapferkeit zeigt sich ganz besonders im Kriege und nur

---

76) p. 1257 b. 41. 77) *πάντα γὰρ ἐκείνου ὀρέγεται κἀκείνου ἕνεκα πράττει ὅσα πράττει κατὰ φύσιν.* 78) p. 1118 b. 18 *ἀναπλήρωσις τῆς ἐνδείας ἡ φυσικὴ ἐπιθυμία.* Eth. X. c. 2. — p. 1119 a. 4. 79) Diese Bestimmung der *λύπη* ergiebt sich aus der Definition ihres Gegensatzes der Lust. Eth. VII. c. 13 u. Rhet. I. c. 11 in Verbindung mit de an. p. 415 b. 15 fgg. 80) p. 1369 a. 11 *συμβέβηκε τοῖς μὲν πένησι διὰ τὴν ἔνδειαν ἐπιθυμεῖν χρημάτων.* 81) p. 1318 b. 21 *ἔτι δὲ τὸ κυρίους εἶναι τοῦ ἑλέσθαι καὶ εὐθύνειν ἀναπληροῖ τὴν ἔνδειαν, εἴ τι φιλοτιμίας ἔχουσιν.* 82) de an. II. c. 5. 83) p. 1378 a. 31 — 1149 b. 6. 84) Eth. Nic. VII. 7 *ὁ δ' ὀργῇ ποιῶν πᾶς ποιεῖ λυπούμενος.* 85) p. 1369 b. 11 *διὰ θυμὸν δὲ καὶ ὀργὴν τὰ τιμωρητικά. διαφέρει δὲ τιμωρία καὶ κόλασις· ἡ μὲν γὰρ κόλασις τοῦ πάσχοντος ἕνεκά ἐστιν, ἡ δὲ τιμωρία τοῦ ποιοῦντος, ἵνα ἀποπληρωθῇ.* — 1370 b. 29 *καὶ τὸ τιμωρεῖσθαι ἡδύ.* 86) Rhet. II. c. 2. Die *ὀργή* ist eigentlich ein engerer Begriff als *θυμός*, wird aber oft mit ihm synonym gebraucht, an wichtigen Stellen wie diese indessen stets von ihm unterschieden. 87) p. 1149 a. 32.

bei solchen Gelegenheiten, wo eine Abwehr möglich ist[88]); der Zorn im eigentlichen Sinne entsteht durch Geringschätzung, Verachtung, Uebermuth, Beeinträchtigung (*ἐπηρεασμός*), welche letztere wohl mehr auf den in der Ethik abgesonderten Zorn des *δύσκολος* zu ziehen sein dürfte, der ja, wie wir sahen, gleichfalls stets in einer Rückwirkung bestand; und der *θυμός* des Verspotteten endlich setzt mit Nothwendigkeit den voraufgegangenen Spott als Ursache voraus.

Zu einer genauen Bestimmung des Begriffes würde nun noch der psychologische Grund jener Unlust und das Gemeinsame der sie erregenden Ursachen gehören; zu einer Untersuchung hierüber reicht aber der dieser Abhandlung zugemessene Raum nicht aus, indessen dürfte schon ein flüchtiger Blick auf die hauptsächlichsten derselben, nämlich: Lebensgefahr, Wunden, Uebermuth (*ὕβρις*)[88]), Empfindung fremder Ueberlegenheit (*ὑπεροχή*), offenbare Geringschätzung, Verhinderung und Hemmung irgend welcher Art (*ἐμποδισμὸς ταῖς βουλήσεσιν*), endlich Witz und Spott— die Behauptung rechtfertigen, dass das Gemeinsame derselben in einer grösseren oder geringeren Hemmung unserer Lebensenergie besteht[89]).

Somit geht der *θυμός* im Allgemeinen aus dem Gefühl der Unlust hervor, das durch eine von aussen kommende Einschränkung unserer Lebensenergie erregt wird, und besteht in der Reaction, die wir dieser Einwirkung entgegensetzen oder in der Begierde, die Lust an der ungehinderten Energie der naturgemässen Eigenthümlichkeit unseres Wesens wiederzuempfinden [90]). Wie nun aber die einzelnen Begierden aus der Verschiedenheit ihrer Objecte und der durch sie erregten Lust entstehen, so theilt sich der allgemeine Begriff des *θυμός* nach der Verschiedenheit der Einwirkungen und der durch sie erzeugten Unlust in verschiedene Erscheinungsformen; und wie aus den einzelnen vernunftlosen Begierden durch maassvolle Veredelung und Versittlichung eine bestimmte Reihe von Tugenden hervorgeht, so ergiebt sich eine andere aus dem durch sittliches Maass geregelten Triebe des *θυμός*.

Nach den beiden Theilen des Begehrungsvermögens der Seele zerfallen hiernach die auf ihm beruhenden Tugenden in zwei Gattungen, die sich durch die Art des Begehrens unterscheiden; aber noch ist die Theilung keine erschöpfende; auf beiden Seiten steht eine durch nichts begränzte und abgeschlossene Reihe von Eigenschaften, die wenn man hier stehen bleiben wollte, jetzt noch bunter und regelloser durcheinander gewürfelt erscheinen würde; es ist daher noch eine fernere Gliederung nöthig und diese ergiebt sich aus der Natur des Begehrten[91]), denn dies ist die eigentlich bewegende Kraft, oder dem Zweck des Begehrens[92]).

Der Zweck des Menschen ist aber nicht ein Leben in selbstischer, hülfloser Vereinzelung, sondern ein Leben in der Gemeinschaft des Staates[93]); darum ist der Staat auch der Idee nach früher als das Haus und der Einzelne[94]), und die menschliche Glückseligkeit nur im Staate, die höchste und absolute, nur in dem absolut besten Staate denkbar[95]). Die Eudaemonie ist also der gemeinsame Zweck des Staates und des Einzelnen, und deshalb sind Ethik und Politik nur die Theile eines Werkes[96]), denn die Tugend der Bürger ist die hauptsächlichste Bedingung sowohl

---

88) p. 1378 b. 23 *ἔστι γὰρ ὕβρις τὸ βλάπτειν καὶ λυπεῖν ἐφ' οἷς αἰσχύνη ἐστὶ τῷ πάσχοντι.*
89) Die Lust ist nach Eth. Nic. VII. c. 13 eine *ἐνέργεια τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως, ἀνεμπόδιστος*, jeder *ἐμποδισμός* bringt also Unlust, und einen solchen involviren die oben angeführten, namentl. der Rhet. II. c. 2 entnommenen Ursachen, so wie auch alle andern, die Zorn erregen können, wofür die Politik eine Fülle von Beispielen bietet. 90) Der Unterschied zwischen den Affecten der Furcht und des Zornes besteht also darin, dass beide zwar durch eine von aussen kommende Unlust erregt werden, nur dass beim *φόβος* das Begehren mehr zurücktritt oder höchstens negativ ist, indem es sich auf ein Fliehen beschränkt, während der *θυμός* nur in einem positiven Begehren besteht. vgl. Anm. 52. 91) p. 433 a. 18 *τὸ ὀρεκτὸν γὰρ κινεῖ, καὶ διὰ τοῦτο ἡ διάνοια κινεῖ, ὅτι ἀρχὴ αὐτῆς ἐστὶ τὸ ὀρεκτόν.* 92) p. 416 b. 23 *ἀπὸ τοῦ τέλους ἅπαντα προσαγορεύειν δίκαιον.* p. 1115 b. 22 *ὁρίζεται γὰρ ἕκαστον τῷ τέλει.* 93) Eth. Nic. IX. c. 9 *ἄτοπον δ' ἴσως καὶ τὸ μονώτην ποιεῖν τὸν μακάριον· οὐθεὶς γὰρ ἕλοιτ' ἂν καθ' αὑτὸν τὰ πάντ' ἔχειν ἀγαθά· πολιτικὸν γὰρ ὁ ἄνθρωπος καὶ συζῆν πεφυκός.* 94) p. 1253 a 19 *πρότερον δὲ τῇ φύσει πόλις ἢ οἰκία καὶ ἕκαστος ἡμῶν ἐστίν.* 95) Eth. Nic. X. c. 7. 96) Pol. VII. c. 15. 1334 a 11. Das Verdienst die enge Zusammengehörigkeit der beiden Schriften und ihre gegenseitige Wechselbeziehung nachgewiesen zu haben, gebührt Holms vorhin erwähnter Abhandlung.

für ihre eigene Glückseligkeit als auch für die des Staates, dem sie angehören; die Erziehung zur Tugend ist Aufgabe des Staates[97]) und die Tugenden des Staates selbst sind durch denselben Begriff bestimmt und dieselben, wie die des einzelnen Menschen. So ist die Ethik gleichsam die Seele der Politik und die von ethischen Principien regierte Staatslehre eine praktische Anwendung und Ausführung der Ethik. Dieser enge organische Zusammenhang der beiden Schriften erhellt nicht nur aus ihrem ganzen Inhalt, sondern wird durch häufige directe Beziehungen derselben aufeinander und namentlich dadurch bestätigt, dass Aristoteles gleich zu Anfang der Ethik die ganze Betrachtung, die den Zweck hat die Bürger gut zu machen, wiederholentlich für eine politische erklärt[98]). Diese Beziehung auf den höheren Zweck des Staates durchdringt und characterisirt das ganze Werk, und wenn uns der Philosoph darin die idealen Bilder der einzelnen Tugenden vorführt, so hat er stets nur den vollberechtigten Staatsbürger dabei vor Augen; — die Tugend des Sklaven, so weit überhaupt von einer solchen die Rede sein kann, findet nur in der Politik gelegentliche Erwähnung und selbst die von der des Mannes verschiedene Tugend der Frau, deren Eigenthümlichkeiten in der Rhetorik und in der Politik[99]) besprochen werden, hat in der Ethik selbst keine Stelle gefunden. Sklave, Frau, Kinder und Herr bilden aber die einzigen und ausschliesslichen Elemente des Hauses, der ersten dem Staat thatsächlich vorausgehenden Gemeinschaft[100]), und da jene ersteren in der Ethik nicht besprochen werden, so hat man sich unter den in ihr behandelten Tugenden nur die sittlichen Eigenschaften eines wirklichen Staatsbürgers zu denken[101]).

Es ist mithin von vornherein wahrscheinlich, dass diese Beziehung auf den Staat auch bei der Anordnung der moralischen Tugendreihe mitgewirkt habe. Zwar ist Aristoteles weit davon entfernt, den Staat wie Plato als einen Menschen im Grossen aufzufassen, allein beide sind ihm organische Ganze, beide streben nach demselben Zweck, der Eudaemonie, und werden beide durch sie regiert; deshalb finden sich zwischen ihnen auch eine Menge Analogieen und Aehnlichkeiten, von denen ich nur die hauptsächlichsten andeuten kann, da sie auszuführen mir der knapp zugemessene Raum leider verbietet.

Zunächst werden beide in ihrem Entstehen und ihrer allmählichen Entwickelung betrachtet[102]); in dieser Entwickelung geht bei beiden das Nothwendige und seiner Natur nach Frühere als Erstes voran[103]); in ihrer Vollendung aber ist für Einzelnen und Staat die Glückseligkeit und das beste Leben ein und dasselbe[104]), und zwar müssen bei beiden die Musse der Unmusse, der Krieg dem Frieden, die Geschäfte der beschaulichen Ruhe vorausgehen[105]). Denn wie für den Staat eine gedeihliche innere Entwickelung im Frieden, so ist für den Einzelnen der vertrauliche Verkehr und die geistige Betrachtung das Beste und Höchste. Weil nnn aber die *σχολή* der *ἀσχολία* stets voraufgehen muss und weil offenbar der Zweck für den Einzelnen und die Gemeinsamkeit der Menschen derselbe ist und ein und derselbe Begriff nothwendigerweise für den besten Mann und den besten Staat gilt[106]), so muss der Staat auch dieselben Haupttugenden haben wie der Einzelne und diese Tugenden haben dieselbe Gestalt[107]), es gelten für sie dieselben Begränzungen[108]) wie für die des Einzelnen.

Wenn nun hieraus noch klarer als vorhin ersichtlich ist, dass Aristoteles in seiner praktischen Philosophie eine Methode befolgt, die nach der Richtschnur des höheren Zweckes das Ganze

---

97) Eth. Nic. X. c. 10. Pol. III. c. 9. VII. c. 14. 98) p. 1094 a. 27 — 1095 a. 2 und 15 — 1097 b. 6 fgg. — 1099 b. 29 — 1102 a. 7 fg. — 1105 a. 10 fg. 99) Pol. p. 1277 b. 24 und 1269 — 70. Rhet. p. 1361 a. 6. 100) p. 1253 b. 4. 101) Vgl. p. 1333 a. 11. 102) p. 1252 a. 24 *Εἰ δή τις ἐξ ἀρχῆς τὰ πράγματα φυόμενα βλέψειεν, ὥσπερ ἐν τοῖς ἄλλοις, καὶ ἐν τούτοις κάλλιστ' ἂν οὕτω θεωρήσειεν.* Der Staat Pol. I. c. 2 fgg., der Mensch VII. c. 16 fgg. 103) beim Menschen p. 1334 b. 25, beim Staat VII. c. 7 fgg., namentl. c. 8, wo die einzelnen Theile nach ihrer Nothwendigkeit und organischen Folge besprochen werdeu. 104) Pol. VII. c. 2. p. 1325 b. 30 *ὅτι μὲν οὖν τὸν αὐτὸν βίον ἀναγκαῖον εἶναι τὸν ἄριστον ἑκάστῳ τε τῶν ἀνθρώπων καὶ κοινῇ ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς ἀνθρώποις, φανερόν ἐστιν.* 105) Eth. Nic. X. c. 7. Pol. VII. c. 14 u. 15. 106) p. 1334 a. 11. 107) p. 1323 b. 35. 108) p. 1295 a. 39.

aus seinen früheren und ersten Theilen allmählich und organisch entwickelt[109]) und dass er dabei, so weit es möglich ist, die Analogie zwischen Einzelnem und Ganzen geflissentlich hervorhebt, so wird nicht nur der Mangel einer planmässigen Folge der einzelnen Tugenden immer unwahrscheinlicher, sondern es ergiebt sich auch das Princip der Anordnung hiernach von selbst. Wie nämlich für Einzelnen und Staat die *σχολή* der höhere Zweck ist, zu dem die *ἀσχολία* die nothwendige Vorstufe bildet[110]), so müssen auch die in einer *ἀσχολία* sich bewegenden Tugenden denen der Musse vorhergehen, was auch in der Ethik selbst (X. c. 7) direct ausgesprochen wird; und wie bei der Erziehung die Sorge für den Körper der Sorge für den Geist veraufgeht[111]), wie der Staat zuerst der Nahrung, dann der Künste u. s. w. bedarf, so werden von den in der *ἀσχολία* sich bewegenden — und sie bilden die überwiegende Mehrzahl — diejenigen voranstehen müssen, die sich auf das Nothwendige und eben deshalb Frühere beziehen. Dies wird dann auch durch eine Betrachtung der einzelnen Tugenden bestätigt.

Die ganze Reihe derselben zerfällt in drei deutlich von einander gesonderte Gruppen, deren erste aus der Tapferkeit und Mässigkeit bestehend, von den übrigen durch die Worte *δοκοῦσι γὰρ τῶν ἀλόγων μερῶν αὗται εἶναι αἱ ἀρεταί* abgeschieden wird, worin, wie wir sahen, zugleich der Grund ausgesprochen ist, weshalb diese beiden zusammen gehören und an den Anfang gestellt sind. Die Tapferkeit nämlich, die sittliche Mitte zwischen Feigheit und Verwegenheit[112]), besteht in der Ueberwindung der natürlichen Todesfurcht; sie zeigt sich aber nur bei solchen Gefahren, in denen der Tod sittlich gut (*καλόν*) d. h. von dem höheren Zweck, der Rücksicht auf den Staat geboten ist; also ganz besonders und eigentlich allein im Kriege, denn nicht im ruhigen Stillhalten sondern in der Abwehr zeigt sich der Tapfere[113]). Eine das Leben bedrohende Gefahr und eine selbstständige Reaction gegen dieselbe sind also die nothwendigen Voraussetzungen, denn die Tugend zeigt sich in Affecten und den daraus hervorgehenden Handlungen[114]). Da nun jede Tugend auf einer natürlichen d. h. an sich vernunftlosen Begierde beruhen muss, so ist klar, dass dieselbe bei unserer Tugend nur in dem allen Wesen gemeinsamen Triebe nach Erhaltung des Lebens gefunden werden kann, denn das Leben gewährt an sich Lust und wird von allen geliebt und nach ihm streben die meisten Menschen und ertragen seinetwegen die grössten Mühseligkeiten[115]), weshalb sie denn auch ihrer Natur nach mehr zur Furcht und zur Feigheit hinneigen[116]).

Die Begierde nach dem Leben kann sich aber in unserem Falle nur zeigen, wenn von aussen her ein Angriff gegen dasselbe geschieht[117]), und das natürliche Gefühl, das uns zur Abwehr desselben treibt, ist der *θυμός*, aus dem, wenn er den sittlichen Vorsatz und das Zweckbewusstsein in sich aufnimmt, die Tugend der Tapferkeit entsteht[118]).

Diese Art der Versittlichung des *θυμός* nun stellt Aristoteles absichtlich und in Uebereinstimmung mit seinem ganzen System an den Anfang. Denn da derselbe Zweck zu sein scheint

---

109) Eth. Nic. I. c. 10 *εἴρηται γὰρ ψυχῆς ἐνέργεια κατ' ἀρετὴν ποιά τις (ἡ εὐδαιμονία) τῶν δὲ λοιπῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν ὑπάρχειν ἀναγκαῖον, τὰ δὲ συνεργὰ καὶ χρήσιμα πέφυκεν ὀργανικῶς.* 110) p. 1334 a. 14 *τέλος γάρ, ὥσπερ εἴρηται πολλάκις, εἰρήνη μὲν πολέμου, σχολὴ δ' ἀσχολίας, χρήσιμοι δὲ τῶν ἀρετῶν εἰσὶ πρὸς τὴν σχολὴν καὶ διαγωγήν, ὧν τε ἐν τῇ σχολῇ τὸ ἔργον καὶ ὧν ἐν τῇ ἀσχολίᾳ.* 111) Pol. VII. c. 15. 112) Eth. Nic. II. c. 9—12. 113) *κυρίως δὴ λέγοιτ' ἂν ἀνδρεῖος ὁ περὶ τὸν καλὸν θάνατον ἀδεής, καὶ ὅσα θάνατον ἐπιφέρει ὑπόγυια ὄντα· τοιαῦτα δὲ μάλιστα τὰ κατὰ πόλεμον. — ἅμα δὲ καὶ ἀνδρίζονται ἐν οἷς ἐστὶν ἀλκὴ ἢ καλὸν τὸ ἀποθανεῖν.* 114) *περὶ πάθη καὶ πράξεις ἡ ἀρετή.* Eth. Nic. III. c. 1. 115) Pol. III. c. 6. 116) p. 1382 b. 4. 117) p. 1119 a. 20—33. 118) *φυσικωτάτη δ' ἔοικεν ἡ διὰ τὸν θυμὸν εἶναι, καὶ προσλαβοῦσα προαίρεσιν καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἀνδρεία εἶναι.* Der Widerspruch, der darin gefunden werden könnte, dass die grosse Menge feig, und trotzdem der *θυμός* ein natürlicher Trieb genannt wird, ist nur ein scheinbarer; an sich sind beide Affecte gleich ursprünglich und natürlich; aber die Grösse der Gefahr im Verhältniss zum subjectiven Kraftgefühl entscheidet im einzelnen Fall, ob das Begehren mehr zurückgedrängt und nur auf ein Fliehen beschränkt wird (*φόβος*) oder ob das Begehren, die Gefahr durch Widerstand zu beseitigen, wachgerufen wird (*θυμός*); zu Letzterem ist die männliche Kraft der Jugend, zu Ersterem das schwächere Alter geneigter (Rhet. II. c. 12 u. 13) Daher hat man ein Recht die Tapferkeit überhaupt auf den *θυμός* zu basiren, denn auch ihre beiden Gegensätze, der Uebermuth und die Feigheit, beruhen, der eine auf einem zu grossen, die andere auf einem zu geringen, noch unentwickelten *θυμός*.

für die Gemeinsamkeit des Staates und die Einzelnen, und die Eudaemonie beider dem höchsten Sinne nach dieselbe ist, beide aber die Glückseligkeit nur in der Musse geniessen können, so ist, wie oft wiederholt wird, der Krieg des Friedens willen da; die *ἀνδρεία* aber, unter der in der ganzen Politik ausschliesslich die Tapferkeit im Kriege verstanden wird, ist zur *ἀσχολία* im Frieden, und diese wieder zur *σχολή* nothwendig[119]. In diesem Punkt fällt wie kaum in einem andern das Interesse, ja die Existenz des Einzelnen und des Staates zusammen, denn kein Bürger ohne Staat, kein Staat ohne Freiheit und Autonomie; diese werden aber nur durch die Tapferkeit bewahrt, ohne die er der Sklave des ersten besten Angreifers werden würde[120]. Nach diesem oft ausdrücklich wiederholten und stets durchklingenden Grundgedanken behandelt Aristoteles in der Politik die Tapferkeit stets als die nöthigste und erste Eigenschaft des Staates und seiner Bürger. Die Anlage dazu, der natürliche *θυμός*, der die Freiheit und Selbstständigkeit der Nation wahrt und bedingt, ist mit der Intelligenz (*διάνοια*) verbunden die einzige aber nothwendige Bedingung des Volkscharacters, die der Philosoph für die Bürger eines Staates verlangt[121]. Diese Anlage muss aber zur Tugend werden, denn ohne wirkliche kriegerische Tugend kann kein Staat bestehen[122], ja die Tapferkeit ist von den Tugenden des Staates selbst die erste und frühere[123]. Genau nach denselben Principien richtet sich auch die Methode der Erziehung[124]. Auch hier ist die Musse und der ungezwungene Verkehr mit den Freien der letzte Zweck, aber die *ἀσχολία* geht vorher und die Erziehung zur Tapferkeit, die Gymnastik[125], ist die frühere, nur muss sie nicht wie bei den Lakoniern zur einzigen und alleinigen werden.

Somit ist klar, weshalb Aristoteles auch in seiner Ethik der Tapferkeit nothwendig den ersten Platz geben musste, denn die Begierde, aus der sie entspringt, geht auf das Leben; das Leben ist aber erster und niedrigster Zweck des Menschen[126]; ihre Versittlichung dagegen geht auf die Erhaltung des Staates, für dessen Bestehen die Tapferkeit seiner Bürger die erste und nöthigste Bedingung bildet. Da nun der Einzelne ohne Leben kein Mensch, ohne Staat kein Bürger sein, ja nicht einmal die andern Tugenden ausüben kann, so ist die auf die nöthigsten Bedingungen bezügliche Tugend bei Staat und Einzelnen die zuerst zu behandelnde[127].

Eng mit der Tapferkeit verbunden und überdies durch vielfache Vergleiche und Gegensätze mit ihr verflochten ist die *σωφροσύνη*, das Maasshalten im sinnlichen Genuss[128]; sie bildet die Mitte zwischen der Unmässigkeit, und der Unempfindlichkeit gegen körperliche Lüste und beruht auf der natürlichen, uns mit den Thieren gemeinsamen Begierde nach Speise, Trank und Liebesgenuss (*ἐπιθυμία*). Dieser Trieb geht aber, wie wir oben gesehen, aus dem Streben nach Selbsterhaltung hervor, denn jedes Wesen strebt sich durch die Speise in seiner Eigenthümlichkeit (*ᾗ τοιοῦτον*) zu erhalten und durch Fortpflanzung an dem Ewigen Theil zu haben. Daher ist denn auch dieser Trieb der erste, natürlichste und allen Wesen gemeinsamste[129] und wird als solcher in der Psychologie zuerst behandelt; ebenso bedingt in der Politik der Unterschied der Nahrung die verschiedenen Thier- und Menschengattungen, denn eine bestimmte Art den Lebensunterhalt zu erwerben ist allen von der Natur gegeben; die *τροφή* bildet aber ferner auch die Grundlage

---

119) Pol. VII. c. 15. — *δεῖ γὰρ πολλὰ τῶν ἀναγκαίων ὑπάρχειν, ὅπως ἐξῇ σχολάζειν.* 120) *οἱ δὲ μὴ δυνάμενοι κινδυνεύειν ἀνδρείως δοῦλοι τῶν ἐπιόντων εἰσίν.* a. a. O. 121) Pol. VII. c. 7. 122) p. 1283 a. 19 fgg. 123) Pol. VII. c. 15. Wenn VII. c. 8 unter den Gliedern des Staates die Krieger erst an der dritten Stelle erscheinen, so widerspricht das dem Principe nicht; die belebten Staatsglieder werden dort nach der organischen Folge der Besitztheile geordnet; dies sind 1) Nahrung, 2) Künste, 3) Waffen, denn diese sind erst die Produkte der Kunst und nicht ohne sie möglich, daher folgen dort die *μάχιμοι* den *τεχνίταις* nach. 124) Pol. VIII. c. 1—4. 125) a. a. O. *τὴν γυμναστικὴν ὡς συντείνουσαν πρὸς ἀνδρίαν.* 126) Eth. Nic. I. c. 6 Anf. 127) Wenn Eth. III. c. 11 von einer *πολιτικὴ ἀνδρεία* die Rede ist, als einer Eigenschaft, die nicht im streng ethischen Sinne Tugend zu nennen sei, so beruht, wie sich aus der Beschreibung ergiebt, ihr Unterschied nicht darin, dass sie sich allein auf den Staat beziehe, die wirkliche Tapferkeit aber auf den Einzelnen; sondern darin, dass diese lediglich des sittlich Guten wegen handelt, die *πολιτική* aber durch die vom Staate ausgesetzten Ehren und Belohnungen hervorgerufen wird. 128) Eth. Nic. III. c. 13—15. 129) p. 415 a. 24.

und Vorbedingung des Hauses, dessen Gemeinschaft gewissermassen zwischen Staat und Einzelnen das Mittelglied bildet[130]); und wenn endlich die Erfordernisse aufgezählt werden, ohne die ein Staat nicht sein kann[131]), steht wiederum die Nahrung oben an und die für sie sorgenden Ackerbauer bilden das erste und unterste Glied in der Reihe der Staatsbürger. Die *σωφροσύνη* endlich gehört zu den wenigen Haupttugenden, die der Staat mit den Einzelnen gemein hat und ist ganz besonders im Frieden, der leicht zu Uebermuth und Luxus verleitet, nothwendig[132]).

Mithin konnte Aristoteles seiner Methode zufolge die Mässigkeit nirgends anders als an die Spitze der sich im Frieden zeigenden Tugenden stellen; das vegetative Leben ist die nothwendige und frühere Basis des politischen und geistigen, und wie die *τροφή* für Staat und Haus das erste Erforderniss ist, so ist sie es auch für den Einzelnen; folglich ist der Trieb, der das für das vegetative Leben Nöthige begehrt, seiner Natur nach der frühere und seine Veredelung muss der Versittlichung aller übrigen Begierden vorangehen[133]).

Das Gemeinsame beider Tugenden beruht also auf dem Zweck, auf den das natürliche Begehren gerichtet ist; das Streben nach der Erhaltung des vegetativen Lebens ist ihr gemeinsamer Grund, und nach der Lust gemessen, deren Ursachen in ihrer natürlichen Reihenfolge Eth. Nic. III. c. 6. aufgezählt werden, gehört ihr Object zu denjenigen Dingen, die mit Nothwendigkeit Lust erregen[134]). Eben deshalb werden sie Eigenschaften der vernunftlosen Theile genannt, d. h. derjenigen, die wir mit den Thieren gemein haben, und weil das Thierische, Vernunftlose das Frühere ist, werden sie denn auch zu einer Gruppe verbunden vorangestellt; ihr Unterschied aber beruht auf der Art des Begehrens d. h. auf der *ἐπιθυμία* und dem *θυμός*, dessen Behandlung wiederum voransteht, weil der Krieg, in dem allein er sich zeigt, das Mittel für den Frieden, der Erscheinungsbasis aller übrigen Tugenden bildet.

Die drei nächsten Tugenden, die Freigebigkeit, die Ehrliebe und die Sanftmuth[135]) werden durch den sowohl bei der vorläufigen Aufzählung wie bei der späteren Behandlung[136]) stark hervorgehobenen Gegensatz, in dem die folgenden zu ihnen stehen, aufs Schärfste von den übrigen getrennt und bilden daher schon äusserlich betrachtet eine besondere Gruppe.

Die erste zwischen Verschwendung und illiberaler Geldliebe in der Mitte stehende Tugend besteht in dem richtigen Verhalten beim Erwerb und bei der Verausgabung des Geldes[137]) und geht aus dem natürlichen Triebe des Menschen nach dem Besitz des Reichthums hervor; denn die grosse Menge ist geldgierig[138]) und geht in dieser *ἐπιθυμία* gar leicht über die sittlichen Grenzen hinaus; auch ist sie zum Geben nicht geneigt, denn der Verlust des Vermögens erscheint als eine Vernichtung unserer selbst, weil wir vermittelst desselben leben. Diese oft betonte Geldgier der Menschen erwächst aber aus dem Lebenstrieb[139]), denn das Geld gewährt uns die Mittel zum Leben; deshalb ist in vielen Fällen auch die Begier nach der Befriedigung sinnlicher Genüsse ihre eigentliche Ursache[140]) und weil mithin die Unmässigkeit der Geldgier vorausgeht, so erklärt sich schon hieraus die Stellung der beiden Eigenschaften zur Genüge, indessen liegt ihrer Anordnung noch ein tieferer Gedanke zu Grunde.

Das Besitzthum ist nämlich ein Mittel zum Leben und der Besitz ein Theil des Hauses, denn ohne das Nothwendige wäre es unmöglich zu leben[141]). Des Lebens wegen also bedarf das

---

130) Pol. I. c. 8. 131) Pol. VII. c. 8. 132) Pol. VII. c. 15. 133) vgl. p. 1257 b. 14 *καίτοι ἄτοπον τοιοῦτον εἶναι πλοῦτον οὗ εὐπορῶν λιμῷ ἀπολεῖται, καθάπερ καὶ τὸν Μίδαν ἐκεῖνον μυθολογοῦσι διὰ τὴν ἀπληστίαν τῆς εὐχῆς πάντων αὐτῷ γιγνομένων τῶν παρατιθεμένων χρυσῶν.*
134) *ἀναγκαῖα τῶν ποιούντων ἡδονήν.* 135) Die *μεγαλοπρέπεια* und *μεγαλοψυχία* sind schon oben von der Untersuchung ausgeschlossen. 136) p. 1108 a 9 und IV. c. 12. 137) IV. c. 1–6.
138) *οἱ γὰρ πολλοὶ φιλοχρήματοι μᾶλλον ἢ δοτικοί.* 139) p. 1257–58 *ὥστε δοκεῖ τισι τοῦτ᾽ εἶναι τῆς οἰκονομικῆς ἔργον, καὶ διατελοῦσιν ἢ σώζειν οἰόμενοι δεῖν ἢ αὔξειν τὴν τοῦ νομίσματος οὐσίαν εἰς ἄπειρον. αἴτιον δὲ τῆς τοιαύτης διαθέσεως τὸ σπουδάζειν περὶ τὸ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τὸ εὖ ζῆν· εἰς ἄπειρον οὖν ἐκείνης τῆς ἐπιθυμίας οὔσης καὶ τῶν ποιητικῶν ἀπείρων ἐπιθυμοῦσιν.* 140) cf. p. 1258 a. 2 fgg. Eth. Nic. IV. 1. *τοὺς γὰρ ἀκρατεῖς καὶ εἰς ἀσωτίαν δαπανηροὺς ἀσώτους καλοῦμεν.* 141) Pol. I. c. 3 und c. 9.

Haus des Besitzes, und dessen erster und nothwendigster Theil ist die Nahrung; in zweiter Reihe folgt der die zum sonstigen Leben und zur *τροφή* nöthigen Mittel gewährende Besitz und endlich das Geld, das aber erst in und durch die Gemeinschaft des Staates als entstanden zu denken ist; denn im Hause, der ersten Gemeinschaft und der Vorstufe des Staates, ist wohl der Besitz, nicht aber das Geld nothwendig; wenn aber die Gemeinschaft grösser wird, wenn Staaten und weiterer Tauschverkehr entstehen, dann bedarf man des Geldes zur Ausgleichung der gegenseitigen Bedürfnisse[142]). Das Haus aber ist wieder des Staates wegen da, und deshalb wird wiederholt hervorgehoben, dass auch zum Bestehen und zur Selbstgenügsamkeit des Staates Besitz und Reichthum nothwendig und die sich darauf beziehende Disciplin ein Theil der Staatslehre sei[143]).

Des Reichthums bedarf der Mensch also nach der körperlichen Nahrung als eines nöthigen Mittels zum Leben nicht nur, sondern auch als einer Bedingung zum Leben im Staate. Ist nämlich der Besitz zum Entstehen des Hauses und des Staates die nöthigste Bedingung, so kann auch nur der ein Haus gründen und an der Gemeinsamkeit des Staates Theil haben, der dieser nöthigsten Bedingung genügt. Darauf beruht das Gewicht, das Aristoteles in der Politik dem Reichthum und die Bedeutung, die er überall dem Streben darnach beilegt.

Aus Reichen und Armen ist der Staat gemischt, denn aus lauter Armen könnte er nicht bestehen[144]). Reichthum und Antheil an bürgerlicher Ehre sind die beständigen Streitobjecte und der eigentliche Gegenstand der politischen Gerechtigkeit, die Art ihrer Vertheilung bildet den Unterschied der Hauptstaatsformen, der Democratie und Oligarchie, welche letztere entstand, als man die bürgerlichen Ehren vom Reichthum abhängig machte[145]), und das Streben nach ihnen ist der Hauptgrund zu Staatsumwälzungen[146]), denn der Arme und Ehrlose ist ein natürlicher Feind des Staates[147]). Aber eben weil der Reichthum zur Existenz des Staates nöthig ist, wird hervorgehoben, dass auch nur der Reiche, welcher zu seinem Bestehen beiträgt, einen Anspruch auf die bürgerliche Ehre habe[148]) und in dem besten Staate hat nur der Wohlhabende das Recht des Vollbürgers[149]).

Gewährt mithin der *πλοῦτος* stets eine gewisse bürgerliche Stellung und ist er im besten Staate, weil nur er dessen Bestehen ermöglicht, sogar eine nothwendige Bedingung des Bürgers, so ergiebt sich hieraus die Stellung der Tugend, die aus der Begierde nach dem Gelde entspringt. Jene ersten beiden beruhen auf Trieben, die wir mit den Thieren gemein haben; sie wären möglich, auch wenn ein Staat nicht bestände; diese ist die erste specifisch menschliche, denn sie geht nicht mehr wie jene auf das Leben, sondern auf die Mittel zum Leben; sie ist erst möglich in der Gemeinschaft des Staates, denn erst durch diese ist das Geld entstanden; und weil von dem Besitz desselben stets eine gewisse Stellung im Staat, ja eigentlich das Bürgerrecht überhaupt abhängt, so involvirt der natürliche Trieb, auf dem sie beruht, ein Streben nach den Mitteln zum Leben im Staat. Während sie also die Art des Begehrens mit der Mässigkeit gemein hat, denn auch sie wird eine *ἐπιθυμία* genannt[150]), unterscheidet sie sich von ihr durch den höheren Zweck, auf den dasselbe gerichtet ist. Von allen specifisch menschlichen oder was im aristotelischen Sinne dasselbe sagt, bürgerlichen Tugenden — denn der Mensch ist ein *ζῷον πολιτικόν* — muss sie aber die erste sein, denn der Besitz und das Geld sind die ersten und nothwendigsten Bedingungen jeder Gemeinschaft, des Hauses sowohl wie des Staates.

---

142) p. 1257 a. 19 *ἐν μὲν οὖν τῇ πρώτῃ κοινωνίᾳ (τοῦτο δ' ἐστὶν οἰκία) φανερὸν ὅτι οὐδὲν ἐστιν ἔργον αὐτῆς* (*τῆς καπηλικῆς* scl.) *ἀλλ' ἤδη πλείονος τῆς κοινωνίας οὔσης. οἱ μὲν γὰρ τῶν αὐτῶν ἐκοινώνουν πάντων, οἱ δὲ κεχωρισμένοι πολλῶν πάλιν καὶ ἑτέρων.* Aehnlich Eth. Nic. V. c. 8. 143) 1256 b. 36. *ὁ δὲ πλοῦτος ὀργάνων πλῆθός ἐστιν οἰκονομικῶν καὶ πολιτικῶν.* p. 1328 b. 10. *ἔτι χρημάτων τινὰ εὐπορίαν (ὑπάρχειν δεῖ) ὅπως ἔχωσι καὶ πρὸς τὰς καθ' αὐτοὺς χρείας καὶ πρὸς πολεμικάς.* 144) p. 1295 b. 1. p. 1283 a. 18. 145) p. 1286 b. 15. 146) p. 1302 a. 34 fgg. 147) p. 1281 b. 29 *ὅταν γὰρ ἄτιμοι πολλοὶ καὶ πένητες ὑπάρχωσι, πολεμίων ἀναγκαῖον εἶναι πλήρη τὴν πόλιν ταύτην.* 148) p. 1283 a. 16 *διόπερ εὐλόγως ἀντιποιοῦνται τῆς τιμῆς οἱ εὐγενεῖς καὶ ἐλεύθεροι καὶ πλούσιοι. δεῖ γὰρ ἐλευθέρους τ' εἶναι καὶ τίμημα φέροντας· οὐ γὰρ ἂν εἴη πόλις ἐξ ἀπόρων πάντων, ὥσπερ οὐδ' ἐκ δούλων.* 149) p. 1329 a. 19 *ἀναγκαῖον γὰρ εὐπορίαν ὑπάρχειν τοῖς πολίταις, πολῖται δὲ οὗτοι. τὸ γὰρ βάναυσον οὐ μετέχει τῆς πόλεως.* 150) vgl. Anm. 139.

Die nun folgende Eigenschaft der sittlichen *φιλοτιμία* besteht in dem richtigen Verhalten gegen die Ehre und bildet die Mitte zwischen dem zu starken und dem zu geringen Ehrgeiz[151]). Sie entsteht aus dem natürlichen allen Menschen in gewissem Grade eigenen Begehren nach Auszeichnung; denn alle streben nach der Anerkennung, deren sie werth sind[152]); und dieses Streben beruht wieder auf einem in uns liegenden Bedürfnisse, einer *ἔνδεια*, wie denn auch der Trieb selbst wiederholt eine *ἐπιθυμία* genannt wird[153]). Die Ehre aber ist der Kampfpreis und die Belohnung der Tugend; sie ist daher das grösste der äusseren Güter und wird auch nur den Guten zu Theil[154]). Da sie aber mit Nothwendigkeit andere Menschen voraussetzt, die sie uns ertheilen[155]), so ist sie grade wie das Geld auch nur in einer Gemeinsamkeit möglich[156]), und wie die Tugend, deren Anerkennung sie ist, in der sittlichen Zweckerfüllung besteht, dieser höhere Zweck aber für den Menschen das Leben im Staate ist, so versteht Aristoteles consequenter Weise unter *τιμή* ausschliesslich die bürgerliche Ehre[157]). Sie bildet das Hauptmerkmal des Bürgers und sein vorzüglichstes Vorrecht, denn Sklaven und Lohnarbeiter haben an ihr keinen Theil, sie ist nächst dem Reichthum das eigentliche Object der bürgerlichen Gerechtigkeit; auf der Art ihrer Vertheilung beruht gleichfalls der Unterschied der Staatsformen und wie die Geldgier bildet auch der Ehrgeiz das hauptsächlichste Motiv zu Staatsumwälzungen, während andrerseits die richtige Behandlung der Ehrgeizigen ganz besonders zur Erhaltung bestehender Verfassungen beiträgt.

Da wir uns mithin unter *τιμή* nur die bürgerliche Ehre zu denken haben, in erster Reihe die Staatsämter selbst[158]), dann aber auch jede Art der Anerkennung für irgend welche Verdienste[159]), und da sie nur dem Bürger zu Theil werden kann, so setzt sie nicht nur ein Leben im Staate voraus, sondern es muss auch der Ehrgeiz ein Streben nach einer politischen Lebensenergie involviren, „denn die Ehre ist der Zweck des politischen Lebens“; mit andern Worten er muss ein Streben nach der Theilnahme und Ausübung des Bürgerrechts in sich schliessen, wie er denn auch durch Gewährung des Wahlrechtes und eines Antheils an der Verwaltung gestillt wird[160]); nur dass diese Thätigkeit nicht ihrer selbst und des Guten wegen sondern um ihrer äusserlichen in der Ehre bestehenden Belohnung willen erstrebt wird. Eben darin liegt nun aber auch der Grund, weshalb sie ihrer Natur nach später ist als die Liebe zum Gelde. Theilnahme am politischen Leben ist, wie wir sahen, stets bei Aristoteles in gewissem Grade vom Besitz abhängig und setzt ihn also als Früheres und als Mittel voraus. Folgerichtig ist denn auch die Geldgier ein Mittel zur Befriedigung des Ehrgeizes[161]) und die grosse Menge, die stets dem vernunftloseren Begehren und den niedrigeren Lüsten folgt[162]), strebt mehr nach Gewinnst als nach der Ehre[163]).

Hieraus folgt von selbst die Stellung unserer Tugend zu der vorhergehenden Eigenschaft, mit der sie als *ἐπιθυμία* die Art des Begehrens theilt, während sie sich wiederum durch den höheren Zweck desselben von ihr unterscheidet; denn während diese nur die Mittel sucht, die das Leben in einer Gemeinschaft ermöglichen, findet der Ehrgeiz erst nach Beschaffung dieser nothwendigen Hülfsmittel, in der aus einer politischen Thätigkeit folgenden Anerkennung seine Be-

---

151) Eth. IV. c. 7—10. 152) p. 1125 b. 7 *τιμῆς ὄρεξις.* — a. 25 *ἕκαστοι γὰρ ἐφίενται τῶν κατ᾽ ἀξίαν.* 153) p. 1318 b. 22. vgl. p. 1148 a. 25. Rhet. p. 1389 a. 12 fg. 154) p. 1123 b. 20—35. 155) p. 1095 b. 24. 156) p. 1163 b. 3. *τῆς μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ τῆς εὐεργεσίας ἡ τιμὴ γέρας, τῆς δ᾽ ἐνδείας ἐπικουρία τὸ κέρδος. οὕτω δ᾽ ἔχειν τοῦτο καὶ ἐν ταῖς πολιτείαις φαίνεται· οὐ γὰρ τιμᾶται ὁ μηδὲν ἀγαθὸν τῷ κοινῷ πορίζων· τὸ κοινὸν γὰρ δίδοται τῷ τὸ κοινὸν εὐεργετοῦντι, ἡ τιμὴ δὲ κοινόν.* 157) Die Hauptstellen der Ethik sind p. 1095 b. 23 *τοῦ γὰρ πολιτικοῦ βίου σχεδὸν τοῦτο (ἡ τιμή) τέλος.* — 1116 a. 17. 1130 b. 31. 1177 b. 12. Pol. p. 1278 a. 35 *μάλιστα λέγεται πολίτης ὁ μετέχων τῶν τιμῶν.* Die grosse Menge der übrigen Beweisstellen aufzuzählen verbietet die Beschränktheit des Raumes. 158) p. 1275 b. 18 *ᾧ γὰρ ἐξουσία κοινωνεῖν ἀρχῆς βουλευτικῆς ἢ κριτικῆς, πολίτην ἤδη λέγομεν εἶναι ταύτης τῆς πόλεως.* vgl. Anm. 157 u. p. 1281 a. 31 *τιμὰς γὰρ λέγομεν εἶναι τὰς ἀρχάς.* 159) Die Hauptarten werden aufgezählt Rhet. p. 1361 a. 24. 160) vgl. Anm. 81. 161) p. 1124 a. 17 *αἱ γὰρ δυναστεῖαι καὶ ὁ πλοῦτος διὰ τὴν τιμήν ἐστιν αἱρετά· οἱ γοῦν ἔχοντες αὐτὰ τιμᾶσθαι δι᾽ αὐτῶν βούλονται.* 162) p. 1179 b. 13. 163) p. 1318 b. 16 *οἱ γὰρ πολλοὶ μᾶλλον ὀρέγονται τοῦ κέρδους ἢ τῆς τιμῆς.*

friedigung. Dieser enge Zusammenhang der beiden Begierden, die sich oft, ja in den meisten Fällen, wie Mittel und Zweck zu einander verhalten, erklärt es denn auch, dass ihre unmittelbare Aufeinanderfolge nicht durch das Dazwischentreten einer andern Tugend gestört werden konnte.

Das letzte Glied dieser Gruppe, die Sanftmuth (*πραότης*), ist das richtige Verhalten im Zorn[164]) und beruht auf dem vernunftlosen Triebe des *θυμός*, der dem natürlichen Menschen eigen ist[165]). Mithin unterscheidet sich diese Tugend von den beiden vorigen in der im ersten Theil dieser Abhandlung dargelegten Art des Begehrens und es ist für das Verständniss ihrer Stellung nur der Zweck dieses Begehrens zu erörtern.

Der Zorn beruht wie alle andern Affecte auf der Selbstliebe[166]) und ist eine Begier nach einer scheinbaren Rache, hervorgegangen aus einer scheinbaren Beleidigung[167]). Sein Ursprung sowohl wie sein Object ist daher von der Subjectivität abhängig, und weil Aristoteles aus eben diesem Grunde die Ursachen, die den Zorn erregen, in der Ethik nicht genauer angiebt, sondern sich begnügt zu constatiren, dass er aus Vielem und Verschiedenartigem entstehen könne, so lässt sich auch das, worauf der hier behandelte *θυμός* gerichtet ist, aus der Ethik nicht mit vollkommener Sicherheit bestimmen; der betreffende Abschnitt der Rhetorik kann aber auch für unsere Tugend nicht maassgebend sein, denn schon oben ist darauf hingewiesen, dass dort vieles mit einbegriffen ist, was in der Ethik als die Eigenthümlichkeit anderer Tugenden bezeichnet wird, und so kann nur die Politik den Maassstab geben um zu bestimmen, aus was für Motiven die Art des *θυμός* entspringt, deren Versittlichung in der Ethik *πραότης* genannt wird.

Verachtung, Geringschätzung, Gefühl fremder Ueberlegenheit, *ὕβρις* sind die in der Rhetorik und Ethik[168]) stets wiederkehrenden Zornmotive, eben sie spielen aber auch in der Politik als Hauptursachen von Staatsumwälzungen eine bedeutende Rolle[169]), stets aber bestehen sie und namentlich die *ὕβρις* in gröblichen Schädigungen und in Eingriffen in die bürgerliche Ehre[170]), und es ist von selbst klar, dass der Zorn, den Aristoteles so oft als Haupthebel menschlicher Handlungen in der Politik erwähnt, eben weil er dort nur vom staatlichen Leben handelt, stets nur aus Beleidigungen hervorgehen kann, durch die die bürgerliche Ehre entweder wirklich oder wenigstens der Meinung des Betreffenden nach verletzt ist; denn wenn — um nur ein Beispiel herauszugreifen — die Tyrannen sich namentlich vor dem Zorn der Ehrgeizigen hüten sollen[171]), so versteht es sich von selbst, dass dieser Zorn, nur dadurch entsteht, dass sie ihre bürgerliche Stellung durch die Tyrannei beeinträchtigt glauben, denn unter Ehre wird ja überall nur die Bürgerehre verstanden. Haben wir also unter den in der Politik erwähnten Ursachen des Zornes nur Beeinträchtigungen der bürgerlichen Ehre zu verstehen, so haben wir wohl ein Recht, sie auch als das Motiv des hier behandelten *θυμός* anzunehmen; denn „wer über gewisse Dinge nicht zürnt, ist wie ein Sklave[172])", der als solcher an der bürgerlichen Ehre keinen Antheil hat; und die eben dort als einziges Beispiel zufällig angeführte Art der Beleidigung involvirt zweifelsohne eine derartige Verletzung. Da nun aber das Uebelnehmen im geselligen Verkehr und der Unwille über tactlose Witze ausdrücklich als Gegenstand anderer Tugenden bezeichnet werden, so bleiben überhaupt keine Kränkungen mehr übrig, die Zorn erregen ohne die bürgerliche Ehre mehr oder weniger zu berühren; wiewohl es freilich oft von der subjectiven Auffassung abhängt, ob man etwas als eine derartige Beleidigung ansieht oder nicht; aber hierin die richtige Mitte zu treffen ist grade die eigentliche Aufgabe der auf dem *θυμός* beruhenden Tugend der Sanftmuth. Wenn also der natürliche Trieb unserer Eigenschaft Rache sucht für Beleidigungen, die in irgend einer Weise die bürgerliche Stellung zu

---

164) Eth. Nic. IV c. 11. 165) p. 1126 a. 29 *τῇ πραότητι δὲ μᾶλλον τὴν ὑπερβολὴν ἀντιτίθεμεν· καὶ γὰρ μᾶλλον γίνεται· ἀνθρωπικώτερον γὰρ τὸ τιμωρεῖσθαι* und VII c. 7. 166) p. 1382 a. 2 *ὀργὴ μὲν οὖν ἐστιν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτόν, ἔχθρα δὲ καὶ ἄνευ τῶν πρὸς ἑαυτόν·* fgg. 167) Rhet. II c. 2 *Ἔστω δὴ ὀργὴ ὄρεξις μετὰ λύπης τιμωρίας φαινομένης διὰ φαινομένην ὀλιγωρίαν τῶν εἰς αὐτὸν ἢ τῶν αὐτοῦ, τοῦ ὀλιγωρεῖν μὴ προσήκοντος.* 168) Eth. Nic. VII. 7. Rhet. II c. 2. 169) Pol. p. 1302 b. 2. 170) p. 1378 b. 29 *διὸ οἱ νέοι καὶ οἱ πλούσιοι ὑβρισταί· ὑπερέχειν γὰρ οἴονται ὑβρίζοντες. ὕβρεως δὲ ἀτιμία, ὁ δ' ἀτιμάζων ὀλιγωρεῖ.* 171) p. 1315 a. 16. 172) p. 1126 a. 7 *τὸ δὲ προπηλακιζόμενον ἀνέχεσθαι καὶ τοὺς οἰκείους περιορᾶν ἀνδραποδῶδες.*

verletzen scheinen, so folgt, dass die darauf bezügliche Tugend nur unmittelbar hinter denjenigen ihren Platz finden konnte, die aus dem Streben nach einer solchen hervorgehen; denn ehe man kein Ansehen im Staate und die zum bürgerlichen Leben nöthigen Mittel besitzt, kann man nicht darin geschädigt werden; besitzt man sie aber, so wird man sie auch zu vertheidigen suchen und über ihre Schmälerung zürnen[173]. Daher geht denn auch der Zorn oft aus Ehrgeiz hervor[174], während andrerseits Reichthum und zu grosse politische Macht wiederholt als Hauptursachen der Zorn erregenden *ὕβρις* genannt werden[175].

Während wir nun die Triebe, aus denen die erste Tugendgruppe erwuchs, mit den Thieren theilten, hat das Begehren der zweiten schon den höheren Zweck des praktischen Lebens im Staate in sich aufgenommen, und dem analog gehören ihre Objecte, Ehre und Reichthum, in die nächst höhere Art der Lust erregenden Dinge[176]. Den einzelnen Gliedern der Gruppe aber wird ihre Stellung wieder durch die Reihenfolge der Zwecke und durch die Natur ihres Entstehens vorgezeichnet, und so ergiebt sich bis hierher eine streng nothwendige, der allmählichen Entwickelung der Zwecke vom Niederen zum Höheren folgende Anordnung, deren Uebereinstimmung mit der im Wesentlichen gleichen Aufzählung in der Rhetorik[177], sicher keinem Zufalle zugeschrieben werden kann.

Die letzte Tugendgruppe endlich, deren Glieder unter Angabe des artbildenden Unterschiedes dreimal aufs Deutlichste zusammengefasst und von den andern gesondert werden[178], hat das Eigenthümliche, dass sie sich im Verkehr des Umgangs, in dem Beisammenleben und in einer gewissen Gemeinsamkeit der Reden und Handlungen zeigt; und wenn sie sich eben hierdurch unterscheiden sollen, so folgt, dass die obigen diese Eigenschaft nicht haben, und dass wir ein Recht hatten, ihnen das politische Leben als Feld der Thätigkeit zuzuschreiben.

Jene praktischen Tugenden nun, die sich nur im Kriege und in den Verhältnissen des politischen Lebens bethätigen können, sind stets mit einer gewissen Unmusse verbunden, namentlich die kriegerische Tugend, aber auch die, welche sich im praktischen Staatsleben bewegt[179]; wie aber der Krieg des Friedens wegen da ist, so ist auch die schon bei weitem geringere Anstrengung des friedlichen Lebens im Staate nur der vollkommenen Musse wegen da, denn nur in ihr kann die volle Glückseligkeit zur Erscheinung kommen. Wenn diese nun aber auch in dem theoretischen Leben gefunden wird, mit dem verglichen die socialen Tugenden immer noch praktische, wenn auch nicht *ἄσχολοι* zu nennen wären, so bedarf der Weise doch eben des Zusammenlebens wegen aller Tugenden[180], und es ist klar, dass immer die grössere *ἀσχολία* die geringere zum Zweck haben und dass das praktische sociale Leben in der Musse selbst wieder die Vorbedingung zu dem rein theoretischen sein müsse.

Eben dieser Grundgedanke, dessen eigentliche Wurzeln der Philosoph auf die Lehre von der organischen Folge der Seelentheile und ihrer Entwickelung bewusst zurückleitet[181], geht denn auch

173) p. 1126 a. 6 *δοκεῖ γὰρ οὐκ αἰσθάνεσθαι οὐδὲ λυπεῖσθαι, μὴ ὀργιζόμενός τε οὐκ εἶναι ἀμυντικός.* Wie bei der Tapferkeit zeigt sich also auch hier der *θυμός* in der Abwehr. 174) p. 1389 a. 10 *καὶ ἥττους εἰσὶ τοῦ θυμοῦ, διὰ γὰρ φιλοτιμίαν οὐκ ἀνέχονται ὀλιγωρούμενοι ἀλλ' ἀγανακτοῦσιν, ἂν οἴωνται ἀδικεῖσθαι.* vgl. p. 1379 b. 14. 175) p. 1383 a. 1 *διὸ ὑβρισταὶ καὶ ὀλίγωροι καὶ θρασεῖς (ποιεῖ δὲ τοιούτους πλοῦτος, ἰσχύς, πολυφιλία, δύναμις)* etc. vgl. p. 1295 b. 9. 176) Eth. Nic. VII c. 6. — *τὰ δ' ἀναγκαῖα μὲν οὔ, αἱρετὰ δὲ καθ' αὐτά (λέγω δ' οἷον νίκην, τιμήν, πλοῦτον καὶ τὰ τοιαῦτα τῶν ἀγαθῶν καὶ ἡδέων).* Die *νίκη* insofern als sie eine *ὑπεροχή* gewährt, die von dem Ehrgeizigen erstrebt wird. p. 1389 a. 10 fg. 177) p. 1366 b. 1 *μέρη δὲ ἀρετῆς δικαιοσύνη, ἀνδρία, σωφροσύνη μεγαλοπρέπεια, μεγαλοψυχία, ἐλευθεριότης, πρᾳότης, φρόνησις, σοφία.* 178) p. 1108 a. 9; 1126 b. 11; 1128 b. 4. 179) Eth. Nic. X c. 7 *δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν, καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν. τῶν μὲν οὖν πρακτικῶν ἀρετῶν ἐν τοῖς πολιτικοῖς ἢ ἐν τοῖς πολεμικοῖς ἡ ἐνέργεια· αἱ δὲ περὶ ταῦτα πράξεις δοκοῦσιν ἄσχολοι εἶναι, αἱ μὲν πολεμικαὶ καὶ παντελῶς . . . ἔστι δὲ καὶ ἡ τοῦ πολιτικοῦ ἄσχολος* etc. 180) c. 8 *ᾗ δ' ἄνθρωπός ἐστι καὶ πλείοσι συζῇ αἱρεῖται τὰ κατ' ἀρετὴν πράττειν· δεήσεται οὖν τῶν τοιούτων πρὸς τὸ ἀνθρωπεύεσθαι. ἡ δὲ τελεία εὐδαιμονία ὅτι θεωρητική τίς ἐστιν ἐνέργεια καὶ ἐντεῦθεν ἂν φανείη.* 181) p. 1333 a. 30 *διῄρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ εἰς σχολὴν καὶ πόλεμον καὶ εἰρήνην, καὶ τῶν πρακτῶν τὰ μὲν εἰς τὰ ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τὰ δὲ εἰς τὰ καλά. περὶ ὧν ἀνάγκη τὴν αὐτὴν αἵρεσιν εἶναι καὶ τοῖς τῆς*

durch die ganze Politik; denn der Staat ist zwar des Lebens wegen entstanden und die Erhaltung der Gemeinschaft ist Aufgabe aller Bürger[182]), die eben dazu der Tapferkeit bedürfen; er ist aber eine Gemeinschaft nach Häusern und Geschlechtern zum Zwecke des vollkommenen, selbstgenügsamen Lebens[183]), „deshalb sind Verwandtschaften entstanden und Phratrien und gemeinsame Opfer, und der Verkehr des Zusammenlebens; das ist aber ein Werk der Freundschaft, denn in dem Vorsatz zusammenzuleben besteht die Freundschaft.“ So ist denn für Staat und Einzelne das Leben im Frieden das Höhere und Bessere, und der *βίος πολιτικὸς καὶ πρακτικός* steht unter dem der Musse gewidmeten theoretischen, doch braucht auch dieses nicht ohne jede Handlung zu sein, „denn die Theile der Stadt haben viele Gemeinschaften untereinander und eben dies ist auch bei jedem einzelnen Menschen der Fall[184])“.

Dies Letztere ist offenbar das in unserer Tugendgruppe Gemeinte, und eben weil es das Höhere und Bessere ist, muss auch die Erziehung darauf gerichtet sein[185]), denn sie hat den höchsten Zweck des Menschen im Auge, die Glückseligkeit, und da diese nur in der Musse empfunden werden kann, so ist denn zwar der erste Zweck der Erziehung das Nothwendige und Nützliche, ihr höherer aber ist die Vorbildung für die Musse und den geselligen Verkehr der Freien[186]).

In völliger bewusster Uebereinstimmung mit seinem ganzen System, wie es zwar nicht in der Ethik wohl aber in der Politik hervorgehoben wird, stellt also der Philosoph die auf den Verkehr des Lebens bezüglichen Tugenden als die höhere, letzte Stufe an das Ende der moralischen Tugendreihe; sie setzen mit Nothwendigkeit die früheren voraus, denn während bei jenen das Begehren auf die bürgerliche Stellung sich bezog, kommt es hier nach Erfüllung dieser Grundbedingung nur auf das persönliche freundliche Verhältniss der Mitbürger unter einander an[187]); weil es sich aber hier nicht mehr um bestimmte Güter handelt, von denen eins das andere voraussetzt und bedingt, so ist auch die Folge der einzelnen Tugenden in dieser Gruppe bis zu einem gewissen Grade willkührlich und wird in der vorläufigen Aufzählung anders als in der ausführlichen Behandlung angeordnet. Um aber die Art und den Zweck des ihr eigenthümlichen Begehrens im Vergleich zu den andern festzustellen, werden wir ihre einzelnen Glieder noch kurz zu betrachten haben.

Es giebt im geselligen Verkehr einen Fehler[188]), der darin besteht, dass man Alles, was ein Anderer sagt, lobt, um ihm Lust zu gewähren, und nie widerspricht, weil man meint, man dürfe den Begegnenden in keiner Weise Unlust erregen. Diejenigen aber, welche im Gegensatz hiervon Allem widersprechen und sich nicht im Geringsten darum kümmern, ob sie den Andern dadurch verletzen oder nicht, werden mürrisch und streitsüchtig genannt. Die richtige Mitte hiervon bildet eine Tugend, der ein eigenthümlicher Name fehlt, die aber der Freundschaft am nächsten steht, wir könnten sie etwa „Freundlichkeit“ nennen. Da sie nun stets ein auf uns bezügliches oder an uns gerichtetes Wort eines Andern voraussetzt, und lediglich in einer freundlichen oder mürrischen Hinnahme oder Erwiederung besteht, so war schon oben der *θυμός* als ihre natürliche Grundlage nachgewiesen; worauf das Begehren desselben hier gerichtet ist, wird in der kurzen Behandlung nur flüchtig angedeutet; doch wird man nicht fehl gehen, wenn man dasselbe in der Zurückweiweisung einer fremden Ueberhebung oder einer scheinbaren Geringschätzung sucht. Jede fremde Ueberhebung nämlich erregt Unlust, jede eigene Lust[189]); jede Art von Sieg ist eine solche Ueberlegenheit[190]) und das Durchsetzen und Bewahren der eigenen Ansicht ist ein Sieg zu nennen[191])

ψυχῆς μέρεσι καὶ ταῖς πράξεσιν αὐτῶν, πόλεμον μὲν εἰρήνης χάριν, ἀσχολίαν δὲ σχολῆς, τὰ δ' ἀναγκαῖα καὶ χρήσιμα τῶν καλῶν ἕνεκεν. 182) p. 1276 b. 27 fg. 183) Pol. III c. 9 p. 1280 b. 33 fg. 184) p. 1325 b. 26 *πολλαὶ γὰρ κοινωνίαι πρὸς ἄλληλα τοῖς μέρεσιν τῆς πόλεώς εἰσιν. ὁμοίως δὲ τοῦτο ὑπάρχει καὶ καθ' ἑνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων.* 185) p. 1333 b. 3 u. Pol. VIII c. 2—3. 186) p. 1338 a. 1 *τὸ δὲ σχολάζειν ἔχειν αὐτὸ δοκεῖ τὴν ἡδονὴν καὶ εὐδαιμονίαν καὶ τὸ ζῆν μακαρίως . . . ὁ μὲν γὰρ ἀσχολῶν ἕνεκά τινος ἀσχολεῖ τέλους ὡς οὐχ ὑπάρχοντος, ἡ δ' εὐδαιμονία τέλος ἐστίν . . . ὥστε φανερὸν ὅτι δεῖ καὶ πρὸς τὴν ἐν τῇ διαγωγῇ σχολὴν μανθάνειν ἄττα καὶ παιδεύεσθαι καὶ ταῦτα μὲν τὰ παιδεύματα καὶ ταύτας τὰς μαθήσεις ἑαυτῶν εἶναι χάριν, τὰς δὲ πρὸς τὴν ἀσχολίαν ὡς ἀναγκαίας καὶ χάριν ἄλλων* fgg. 187) *καθ' ἑνὸς ὁτουοῦν τῶν ἀνθρώπων* vgl. p. 1126-27. *οἱ ἐντυγχάνοντες — διαφερόντως ὁμιλήσει τοῖς ἐν ἀξιώματι καὶ τοῖς τυχοῦσι, καὶ μᾶλλον ἢ ἧττον γνωρίμοις.* 188) IV c. 12. 189) p. 1378 a. 6 *ἀγανακτοῦσι γὰρ διὰ τὴν ὑπεροχήν.* vgl. p. 1378 b. 29 fgg. 190) 1389 a. 13 *ὑπεροχῆς γὰρ ἐπιθυμεῖ ἡ νεότης, ἡ δὲ νίκη ὑπεροχή τις.* 191) Eth. Nic. VII c. 10 *εἰσὶ δὲ ἰσχυρο-*

und erregt deshalb Lust; mithin liegt in jeder Anerkennung einer fremden Meinung ein Zugeständniss fremder Ueberlegenheit, also in der dem *θυμός* gehörigen Abwehr[192]) desselben das Streben nach Wahrung der eigenen Selbstständigkeit. Oft wird man aber in der entgegengebrachten Ansicht, eine wenn auch nicht grade ehrenrührige Geringschätzung erblicken und so zu einem noch stärkeren Unwillen erregt werden; und wenn in der Rhetorik als Beispiel des Zornes der Liebende erwähnt wird, der über die unwillig wird, die über die Liebe geringschätzig denken, der angehende Philosoph, der über die, welche die Philosophie verachten, sich ärgert, ja der Idealist, der die Herabsetzung der Idee nicht vertragen kann, so zeigen solche Fälle, die nur unter unsere Eigenschaft gehören können, dass der hier behandelte *θυμός* nicht mehr auf die Wahrung der bürgerlichen Ehre, sondern auf die Vertheidigung der persönlichen Ansicht und Ueberzeugung gerichtet ist; freilich muss auch hier, wie oben, das subjective Element in Rechnung gezogen werden; für die Sonderung der Tugenden selbst ist dies aber gleichgültig, denn je nachdem eine Invective als blosser Widerspruch oder als Injurie aufgefasst ist, wird die moralische Reaction gegen dieselbe der einen oder der andern tugendhaften Eigenschaft beigerechnet werden müssen, und nur weil es der Rhetorik lediglich auf die psychologische Gleichheit der Affecte nicht auf den Zweck ihres Begehrens ankommt, mischt sie das hier Getrennte durcheinander.

Somit ist der Zweck des natürlichen Begehrens, auf dem unsre Eigenschaft wie alle andern beruhen muss, die Abweisung einer fremden Ueberlegenheit und die Wahrung der eigenen Persönlichkeit im Verkehr und der Geselligkeit des Lebens, und mit der letzten Tugend der vorigen Gruppe ihrem psychologischen Grunde nach gleich, unterscheidet sich die unsere nur durch die Verfeinerung ihres Objectes.

Die nächstfolgende Eigenschaft[193]) liegt in der Mitte zwischen der Prahlerei, die sich Vorzüge anmaasst, die sie entweder gar nicht, oder doch nur in geringerem Grade besitzt, und der übertriebenen Bescheidenheit, die ihre eigenen Vorzüge (*ἔνδοξα*) nicht von sich zugestehen, oder sie verkleinern will; für die Tugend selbst hat die Sprache keinen Namen; sie besteht darin, dass man seine Vorzüge ohne sie zu vergrössern oder zu verkleinern, der Wahrheit gemäss von sich eingesteht. Von den Fehlern ist der erste der grössere, denn er ist für die Umgebung drückend und lästig, aber er ist der häufigere und natürlichere, denn die grosse Menge strebt darnach etwas zu gelten[194]) (*δόξα*).

Dass diese Sucht nach Ansehen der Grund des natürlichen Begehrens sei, kann nicht zweifelhaft sein; sie wird sogar gradezu als solcher genannt[195]), und wenn zu der lügenhaften Anmaassung von Vorzügen noch andere Nebenzwecke kommen, wie z. B. bei dem Quacksalber, der sich um Geld zu verdienen für einen tüchtigen Arzt ausgiebt, so ändert sich dadurch nur die moralische Beurtheilung, nicht aber das Eigenthümliche unserer Tugend. Die Art der Begierde ergiebt sich, da das Princip der Bewegung im Menschen liegt und nicht durch einen fremden Eingriff wachgerufen wird, ihrer Natur nach als *ἐπιθυμία*, und wenn sie auch ihres verhältnissmässig seltenen Vorkommens wegen nicht ausdrücklich als solche bezeichnet wird, erhellt doch schon daraus, dass die Lust an der Ehre und an der *εὐδοξία* aus derselben psychologischen Quelle abgeleitet werden[196]), mit Nothwendigkeit die psychologische Gleichheit des Begehrens, so dass wiederum die Verschiedenheit des Objectes als artbildender Unterschied übrig bleibt. Ehre und Ansehen sind deshalb angenehm, weil sie die Vorstellung erwecken, dass man gut und tüchtig sei; die Ehre aber ist der Kampfpreis und die Belohnung der Tugend, sie ist stets mit einer gewissen äusserlichen Auszeichnung verbunden[197]) und muss, wie wir sahen, auf die Auszeichnungen beschränkt werden,

---

γνώμονες οἱ ἰδιογνώμονες καὶ οἱ ἀμαθεῖς καὶ οἱ ἄγροικοι, οἱ μὲν ἰδιογνώμονες δι' ἡδονὴν καὶ λύπην· χαίρουσι γὰρ νικῶντες, ἐὰν μὴ μεταπείθωνται etc. 192) Der *θυμός* besteht stets in einer Abwehr oder Reaction; auch von unserm Fehler heisst es ausdrücklich p. 1381 a. 30 *τοιοῦτοι δ' οἱ εὔκολοι καὶ μὴ ἐλεγκτικοὶ τῶν ἁμαρτανομένων καὶ μὴ φιλόνεικοι μηδὲ δυσέριδες· πάντες γὰρ οἱ τοιοῦτοι μαχητικοί, οἱ δὲ μαχόμενοι τἀναντία φαίνονται βούλεσθαι.* 193) IV c. 13. 194) p. 1323 a. 23. 195) p. 1127 b. 17. 196) p. 1371 a. 8 fg. *καὶ τιμὴ καὶ εὐδοξία τῶν ἡδίστων διὰ τὸ γίνεσθαι φαντασίαν ἑκάστῳ ὅτι τοιοῦτος οἷος ὁ σπουδαῖος, καὶ μᾶλλον ὅταν φῶσιν οὓς οἴεται ἀληθεύειν.* 197) p. 1361 27—37.

die mit dem Staat in irgend welcher Art in Beziehung stehen. Der gute Ruf oder das Ansehen (*εὐδοξία*) dagegen setzt nicht immer wirkliche Verdienste voraus, als deren Folge es angesehen werden könnte, sondern es besteht einfach darin[198]), von allen für gut und tüchtig gehalten zu werden, oder etwas zu besitzen, das Alle begehren oder die Menge, die Guten oder die Verständigen. Es ist also ein weiterer Begriff als die Ehre, denn während diese nur die erprobte und für das Wohl des Staates bewährte Tugend gelten lässt, genügt für das Ansehen schon jeder beliebige, rein persönliche Vorzug, der nicht einmal durch die That bewiesen zu sein braucht, sondern nur als vorhanden angenommen wird. So ist denn auch in der Ethik[199]) die *δόξα* gleichfalls die Anerkennung einer guten Eigenschaft, doch spricht sie sich nur im Loben und im Glücklichpreisen aus, Ausdrücke die von selbst verbieten an staatliche Auszeichnungen zu denken und sich nur auf die Anerkennung der Persönlichkeit beziehen lassen; dazu passt das in der Rhetorik[200]) erwähnte Beispiel, dass es angenehm sei, für weise zu gelten, und der Unterschied, der in der Politik[201]) zwischen denen gemacht wird, die sich um des Gewinnstes und der Ehre willen gegen die Tyrannen auflehnen und denjenigen, die es lediglich des Ruhmes (*δόξα*) wegen thun. Da nun überdies das unserer Tugend eigene Gebiet des geselligen Verkehrs es unmöglich macht, unter dem Object der *εὐδοξία* bürgerliche Ehre zu verstehen, so würde also der Zweck des natürlichen Begehrens hier der sein, sich durch Geltendmachung oder gar Anmaassung von lobenswerthen Eigenschaften im geselligen Leben Anerkennung und Ansehen zu verschaffen und durch das Uebermaass desselben eine für die Umgebung drückende Ueberlegenheit zu gewinnen[202]). Mithin verhält sich diese Eigenschaft zum Ehrgeiz ebenso wie die vorherige zur Sanftmuth; bei beiden ist die Art des Begehrens dieselbe geblieben, während sich das Object durch den höheren Zweck der *διαγωγή* verfeinert hat; da aber hier das Streben nach Ansehen und das Abweisen einer fremden Ueberlegenheit nicht in demselben engen Zusammenhange stehen wie vorhin die Ehre und ihre Vertheidigung, so ist ihre Stellung zu einander eine gleichgültige, und man kann nur vermuthen, dass die Freundlichkeit ihrer nahen Verwandtschaft mit der Sanftmuth wegen auch unmittelbar nach dieser behandelt sei.

Zeigten sich die beiden vorhergehenden Tugenden im Ernst und in der Würde, so ist das Lächerliche das Eigenthümliche der letzten. Eine Erholung durch Scherz und Lachen ist nämlich unter den Mühen und Anstrengungen des vielbeschäftigten Lebens zu Zeiten nothwendig[203]), und deshalb wird auch das richtige Benehmen im scherzhaften Verkehr mit zu den Tugenden gerechnet; doch werden dabei zwei Arten unterschieden und streng auseinandergehalten, nämlich die rechte Art Scherze zu machen und die sie aufzunehmen. Die erste Eigenschaft beruht auf der Begierde etwas Lächerliches zu sagen und der schlimmere Fehler besteht bei ihr darin, dass man sich nicht darum kümmert, ob man auch Anständiges sage und den Verspotteten nicht verletze. Der Spott ist aber eine feine Art des Uebermuths[204]), und weil der Uebermuth stets eine Ueberlegenheit (*ὑπεροχή*) bedingt, und nur deshalb Lust erregt, weil er das Gefühl einer solchen Ueberlegenheit gewährt[205]), nach der alle Menschen eine natürliche Begierde haben[206]), so ist klar, dass das Begehren, aus dem diese Eigenschaft hervorwächst, wiederum eine *ἐπιθυμία ὑπεροχῆς* sei, nur dass das Mittel, durch das sie diese Ueberlegenheit erlangt, ein anderes geworden ist. Denn diese entsteht jetzt nicht durch die unrechtmässige, für den Andern drückende Anmaassung von Vorzügen, sondern dadurch, dass man ihm durch den Spott das Gefühl der Unvollkommenheit beibringt[207]);

198) p. 1361 a. 25 *εὐδοξία δ' ἐστὶ τὸ ὑπὸ πάντων σπουδαῖον ὑπολαμβάνεσθαι, ἢ τοιοῦτόν τι ἔχειν οὗ πάντες ἐφίενται ἢ οἱ πολλοὶ ἢ οἱ ἀγαθοὶ ἢ οἱ φρόνιμοι.* 199) p. 1127 b. 17 *οἱ μὲν οὖν δόξης χάριν ἀλαζονευόμενοι τὰ τοιαῦτα προσποιοῦνται ἐφ' οἷς ἔπαινος ἢ εὐδαιμονισμός* etc. 200) p. 1371 b. 27 *καὶ τὸ σοφὸν δοκεῖν εἶναι ἡδύ.* 201) p. 1312 a. 22 fgg. 202) p. 1127 b. 7 *ἐπὶ τὸ ἔλαττον δὲ μᾶλλον τοῦ ἀληθοῦς ἀποκλίνει· ἐμμελέστερον γὰρ φαίνεται διὰ τὸ ἐπαχθεῖς τὰς ὑπερβολὰς εἶναι.* 203) p. 1337 b. 38. Eth. Nic. IV c. 14 Anf. 204) p. 1379 a. 28 *ὀργίζονται δὲ τοῖς τε καταγελῶσι καὶ χλευάζουσι καὶ σκώπτουσιν· ὑβρίζουσι γάρ.* vgl. p. 1389 b. 11 *ἡ γὰρ εὐτραπελία πεπαιδευμένη ὕβρις ἐστίν.* 205) p. 1378 b. 26 fgg. 206) p. 1370 b. 32 *καὶ τὸ νικᾶν ἡδύ, οὐ μόνον τοῖς φιλονίκοις ἀλλὰ πᾶσιν· φαντασία γὰρ ὑπεροχῆς γίγνεται, οὗ πάντες ἔχουσιν ἐπιθυμίαν ἢ ἠρέμα ἢ μᾶλλον.* 207) Poët. p. 1449 a. 34 *τὸ γὰρ γελοῖόν ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν.*

und wenn man ohne einer Persönlichkeit zu nahe zu treten gegen den Anstand durch niedrige Witze verstösst, so bleibt die Art der *ὕβρις* dieselbe, denn indem man sich über die gute Sitte wegsetzt, verletzt man den Hörer als ihren bewussten Vertreter und erregt seinen Unwillen durch die Verachtung dessen, was ihm lieb und eigen geworden ist[208]).

Die zweite der hier behandelten tugendhaften Eigenschaften besteht darin, auf richtige Weise Spass zu verstehen; der ihr entgegengesetzte Fehler aber zeigt sich namentlich darin, dass man über jeden auch noch so unschuldigen Scherz in Unmuth geräth. Er entsteht mithin aus dem *θυμός*, wie denn auch in der Rhetorik der Spott ausdrücklich als Ursache des Zornes erwähnt wird. Mit den übrigen auf demselben Grunde beruhenden Eigenschaften also der Art des Begehrens nach gleich, ist auch diese wiederum durch den Zweck desselben von ihnen geschieden; denn während jene ernsthaft gemeinte Kränkungen und Ueberhebungen abwehrten, will sie sich dergleichen nicht einmal im Gebiete des Lächerlichen und der aufgehobenen Wirklichkeit gefallen lassen; aber auch hier ist, wie stets beim *θυμός*, die subjective Auffassung zu berücksichtigen, denn es giebt Scherze, die so schimpflich sind, dass sie selbst die bürgerliche Ehre verletzen können, und wie die Schmähungen durch die Gesetze verboten sind, so müssten eigentlich auch dem Spotte gewisse gesetzliche Schranken aufgelegt werden[209]).

Dass nun diese Eigenschaften, obwohl auf verschiedenen Arten des Begehrens beruhend, dennoch einer Tugend zugerechnet werden, erklärt sich theils aus dem Umstand, dass in demselben Grad, wie man die eine besitzt, man auch die andere zu haben pflegt (denn wer nie einen Witz macht, ist auch selbst am empfindlichsten, während sich der scurrile Posseureisser auch jeden auf seine Kosten gemachten Witz gefallen lässt)[210]), mehr aber noch durch die ihnen allein eigenthümliche Art der Erscheinung im Gebiet des Lächerlichen.

Eben hierin liegt nun auch wohl der Grund, weshalb unsere Tugend bei der schliesslichen Behandlung an das Ende dieser Gruppe gestellt ist; zwar ist der Scherz kein Lebenszweck und nur der Erholung wegen da[211]), ja das Ernsthafte ist sogar besser als das Lächerliche[212]), aber es setzt doch der in Letzterem zur Anschauung gebrachte Fehler und das Hässliche, was darin enthalten ist, die Kenntniss und die Freude am Fehlerlosen und Richtigen voraus; dies muss also das seiner Natur nach Vorhergehende sein; dazu kommt, dass wer gegen einen scherzhaften Uebermuth empfindlich ist, nothwendig auch einen ernsthaft gemeinten übelnehmen wird, während umgekehrt mancher, der jede ernstliche Kränkung zurückweist, den Spass mit bestem Humor aufzunehmen versteht, so dass also jenes das Natürlichere und Allgemeinere wäre. Aristoteles selbst lässt sich indessen nicht weiter darüber aus, sondern giebt, in den letzten Zeilen des 14. Kapitels die ursprüngliche Anordnung vom zweiten Buche wiederaufnehmend, den Unterschied der drei Tugenden dahin an, dass sich die eine auf die Wahrhaftigkeit beziehe, die andern beiden auf das Angenehme, weil nämlich der im Scherz Gewandte und der Freundliche, beide ihrer Umgebung angenehm sind, der im rechten Sinne Bescheidene aber wahrhaft erscheint. Er fand also, da sich die Reihenfolge dieser Gruppe aus der Zweckfolge der Objecte nicht ableiten liess, das Anordnungsprincip in der Aeusserlichkeit ihrer Erscheinung; weshalb er aber bei der ausführlichen Behandlung davon abgewichen sei, darüber dürfte sich mit Bestimmtheit kaum etwas ausmachen lassen, und wird man über blosse Vermuthungen, wie die oben versuchten, schwerlich hinauskommen.

Hiermit ist die eigentliche Reihe der moralischen Tugenden abgeschlossen, und es folgt nur noch eine kurze Betrachtung der sittlichen Verschämtheit (*αἰδώς*); doch zeigt die ganze Haltung des Abschnittes[213]) zur Genüge, dass die Untersuchung über sie nicht wie bei den vorigen Eigen-

---

208) p. 1379 a. 33 (*ὀργίζονται*) *καὶ τοῖς κακῶς λέγουσι καὶ καταφρονοῦσι περὶ ἃ αὐτοὶ μάλιστα σπουδάζουσι.* 209) p. 1128 a. 30 *τὸ γὰρ σκῶμμα λοιδόρημά τι ἐστιν, οἱ δὲ νομοθέται ἔνια λοιδορεῖν κωλύουσιν· ἔδει δ' ἴσως καὶ σκώπτειν.* 210) ebend. *ἃ γὰρ ὑπομένει ἀκούων ταῦτα καὶ ποιεῖν δοκεῖ.* 211) p. 1337 b 33 fgg 212) Eth. Nic. X c. 6. p. 1177 a. 3 *βελτίω τε λέγομεν τὰ σπουδαῖα τῶν γελοίων καὶ τῶν μετὰ παιδιᾶς, καὶ τοῦ βελτίονος ἀεὶ καὶ μορίου καὶ ἀνθρώπου σπουδαιοτέραν τὴν ἐνέργειαν· ἡ δὲ τοῦ βελτίονος κρείττων καὶ εὐδαιμονικωτέρα ἤδη.* 213) Eth. Nic. IV c. 15.

schaften angestellt wird, um ihre Eigenthümlichkeit scharf hervorzuheben und das sittliche Maass für sie festzusetzen, sondern nur um nachzuweisen, dass und weshalb sie unter die eigentlichen Tugenden nicht gerechnet werden könne.

Der Grund dafür liegt erstens darin, dass die wirkliche Scham stets etwas Schimpfliches und Schlechtes als voraufgegangen voraussetzt; denn nur über solche Fehler schämt man sich, an denen man selbst schuld ist[214]) und die Schande bringen; aus etwas Schlechtem aber kann das Gute nicht erwachsen und die Schönheit der vollendeten Tugend, deren Bild entworfen werden soll, duldet auch nicht den kleinsten entstellenden Flecken; und wenn auch der, welcher die begangene Unsittlichkeit noch durch Schamlosigkeit verschlimmert, im höchsten Grade tadelnswerth ist, so wird doch durch die Scham der Fehler noch keineswegs entschuldigt.

Der Hauptunterschied und die eigentliche Ursache indessen, weshalb die *αἰδώς* den Bedingungen der allgemeinen Tugenddefinition nicht entspricht, liegt in der Art ihrer psychologischen Erscheinung und in der Eigenthümlichkeit ihres Objectes. Es ist nämlich die Verschämtheit die Furcht vor Missachtung, die uns von etwas zurückhält, dessen wir uns wirklich zu schämen haben würden, wenn wir es thäten[215]). Jede wirkliche Tugend erwuchs aus einem natürlichen Begehren, das theils einen in uns begründeten Mangel zu ergänzen suchte, theils einer uns von aussen entgegengebrachten Hemmung und Kränkung entgegenzutreten und sie auszugleichen bemüht war. Eine solche Begierde fehlt der *αἰδώς* völlig; denn die Furcht, von der sie nur eine Unterart bildet, besteht in der Unlust, die aus der Vorstellung eines uns bevorstehenden Uebels erwächst[216]); sie gehört also zu den Affecten, die sich mehr in der Empfindung als in einem Begehren zeigen, und nur zu einem negativen Fliehen (*φεύγειν*), nicht zu einem positiven Streben (*διώκειν*) anregen können. Wenn sich die Verschämtheit daher auch dem wirklichen Eintreten eines drohenden Uebels durch das Unterlassen einer beabsichtigen Handlung zu entziehen sucht, so kann doch bei ihr nicht in dem Sinne wie bei den andern Tugenden von einer positiven Begierde die Rede sein; ja selbst die gegen Missachtung gleichgültige Schamlosigkeit beruht, wiewohl sie ihrer Furchtlosigkeit halber leicht mit dem Muthe verwechselt wird[217]), nicht wie dieser auf dem natürlichen Begehren des *θυμός*; denn während von diesem Affecte, wie wir gesehen haben, das Streben nach einer Reaction und eine gewisse Art der Abwehr unzertrennlich sind, besteht die Schamlosigkeit lediglich in einer Geringschätzung und einer Unempfindlichkeit gegen die Missachtung[218]); auch sie ist also kein Begehren, sondern nur eine Empfindungslosigkeit.

Nur darin, dass auch hier die Unlust von aussen durch das Vorhandensein von solchen erregt wird, die uns Missachtung erweisen können[219]), steht die *αἰδώς* dem *θυμός* gleich, und man könnte sie daher wie die Furcht einen Mangel oder einen unentwickelten *θυμός* nennen; da sie sich aber von diesem durch das Nichtvorhandensein eines positiven Begehrens unterscheidet, so fehlt ihr auch noch eine andere nothwendige Bedingung der Tugend. Diese beruhte nämlich ihrer Definition nach auf Affecten und daraus hervorgegangenen Handlungen; die *αἰδώς* dagegen ist nur Affect, sie bleibt eine bloss passive Seelenempfindung, die nur in dem rein körperlichen Erröthen und einem Nichtthun zur Erscheinung kommen kann; ein Umsetzen derselben in eine positive Handlung und in eine praktische Reaction wäre schon der mangelnden Begierde wegen nicht möglich, doch wirkt hierzu noch die Eigenthümlichkeit ihres Objectes oder vielmehr das Hypothetische der sie erregenden Ursache mit. Es wird nämlich die nach einem wirklich begangenen Fehler eintretende Beschämung scharf von der Eigenschaft der Verschämtheit unterschieden, die aus Furcht vor Missachtung, weil sie sich bewusst ist, dass sie sich schämen würde, wenn sie etwas

---

214) *ἐπὶ τοῖς ἑκουσίοις γὰρ ἡ αἰδώς.* vgl. p. 1384 a. 14. 215) *ὁρίζεται γοῦν φόβος τις ἀδοξίας ...... οἰόμεθα γὰρ δεῖν τοὺς τηλικούτους αἰδήμονας εἶναι διὰ τὸ πάθει ζῶντας πολλὰ ἁμαρτάνειν ὑπὸ τῆς αἰδοῦς δὲ κωλύεσθαι.* 216) p. 1382 a. 21 *Ἔστω δὴ φόβος λύπη τις ἢ ταραχὴ ἐκ φαντασίας μέλλοντος κακοῦ φθαρτικοῦ ἢ λυπηροῦ.* 217) Eth. Nic. III c. 9 *ὁ μὲν γὰρ φοβούμενος ἐπιεικὴς καὶ αἰδήμων, ὁ δὲ μὴ φοβούμενος ἀναίσχυντος. λέγεται δ' ὑπό τινων ἀνδρεῖος κατὰ μεταφοράν· ἔχει γάρ τι ὅμοιον τῷ ἀνδρείῳ.* 218) p. 1383 b. 15 *ἡ δ' ἀναισχυντία ὀλιγωρία τις καὶ ἀπάθεια περὶ τὰ αὐτὰ ταῦτα.* 219) p. 1385 a. 25.

Schlechtes thäte, eine Handlung, die Missachtung erregen könnte, unterlässt. Die Ursache der Unlust ist also noch nicht in Wirklichkeit vorhanden, sondern nur als möglich gedacht, und zwar hängt das Eintreten dieser Möglichkeit nicht von zufälligen Umständen, sondern von dem ab, der den Affect empfindet, und hierin liegt der zweite Grund weshalb die Eigenschaft sich auf eine blosse Empfindung beschränken muss und zu einer tugendhaften Handlung nicht werden kann; denn gegen eine noch gar nicht eingetretene Kränkung kann eine Reaction oder eine positive Abwehr nicht stattfinden.

Gerade dieses Hypothetischen wegen nun, das auch die sittliche Beurtheilung bestimmt, scheidet Aristoteles selbst die *αἰδώς* von den übrigen Tugenden ab[220]); sei es nun, dass er nach Erschöpfung sämmtlicher, durch das Leben in der Gemeinschaft des Staates bedingten Tugendgebiete eben durch diesen Nachweis die Unmöglichkeit darthun wollte, dass auch noch andere Erscheinungsfelder denkbar seien, in denen die wirkliche Tugend nach ihrem wahren Begriff sich bethätigen könnte; oder dass er, mit Aufgeben der hauptsächlichsten Bedingung der nur in edlen Handlungen sich zeigenden Tugend, die fortschreitend sich verfeinernde Versittlichung selbst noch bis zur Veredelung der jede sittliche Thätigkeit ausschliessenden Affecte zu verfolgen beabsichtigte. Jedenfalls aber wird man auch hier eine steigende Verfeinerung des Gefühles nicht verkennen können, denn während alle andern Arten der Versittlichung des *θυμός* — und zu diesem würden wir ihres psychologischen Entstehungsgrundes wegen die *αἰδώς* zu rechnen haben — nur durch wirklich eingetretene aber stufenweis sich abschwächende Verletzungen und Kränkungen in die Erscheinung gerufen wurden, so entsteht die Unlust jetzt schon durch die blosse Vorstellung einer möglichen Verachtung, und das natürliche namentlich der Jugend eigene Gefühl[221]), das zwar unwillkürlich das Schlechte verabscheut und das Gute anerkennt, lässt es bis zu einer wirklichen Geringschätzung gar nicht kommen, sondern scheut schon vor jeder Handlung zurück, die eine solche Beschämung nach sich ziehen könnte.

Mit dieser Untersuchung über die Verschämtheit findet im vierten Buche die Reihe der moralischen Tugenden ihren Abschluss, während in der vorläufigen Aufzählung derselben noch die Affecte des Neides und der Schadenfreude als tadelnswerthe Extreme einer sittlichen Empfindung erwähnt werden, die aus der Lust oder der Unlust erwächst, mit denen uns das Geschick unserer Nächsten erfüllt. Dieses Gefühl wird später in der Ethik nicht wieder berührt, vielmehr geht die Untersuchung mit dem fünften Buche auf die Gerechtigkeit über, der eine besonders weitläufige Behandlung gewidmet ist. Den Grund nun, weshalb Aristoteles auf diese Nemesis, „den sittlichen Groll über den Mangel des Gleichgewichtes zwischen Schuld und Vergeltung", nicht wieder zurückkommt, erklärt Brandis nicht angeben zu können[222]); meiner Ansicht nach liegt er in dem Unterschied, der die Gerechtigkeit von den andern moralischen Tugenden trennt. Diese Verschiedenheit genauer zu untersuchen und meine Meinung durch ausführliche Beweise zu begründen, muss ich mir indess leider versagen, denn theils würde die eingehende Betrachtung, die Aristoteles selbst dem Gerechtigkeitsbegriff widmet, eine sehr weitläufige Besprechung nothwendig machen, theils würden dabei ältere wohlbegründete Ansichten so eingehend zu berücksichtigen sein, dass die Untersuchung das diesen Zeilen zugestandene Maass weit überschreiten würde; ich muss mich daher darauf beschränken, meine Ansicht über den artbildenden Unterschied der Gerechtigkeit in gedrängter Kürze zusammenzufassen und mir die weitere Begründung für eine andere Gelegenheit vorbehalten.

Auch die Gerechtigkeit ist eine ethische Tugend und muss als solche ihrem Begriffe nach auf dem Begehrungsvermögen beruhen. In der Art der Begierde kann sie sich aber von den andern nicht unterscheiden, denn ausser *ἐπιθυμία* und *θυμός* kennt Aristoteles keine Theile des

220) p. 1128 b. 26 *τὸ δ' οὕτως ἔχειν ὥστ' εἰ πράξειέ τι τῶν τοιούτων αἰσχύνεσθαι, καὶ διὰ τοῦτ' οἴεσθαι ἐπιεικῆ εἶναι, ἄτοπον· ἐπὶ τοῖς ἑκουσίοις γὰρ ἡ αἰδώς, ἑκὼν δὲ ὁ ἐπιεικὴς οὐδέποτε πράξει τὰ φαῦλα. εἴη δ' ἂν ἡ αἰδὼς ἐξ ὑποθέσεως ἐπιεικές· εἰ γὰρ πράξαι, αἰσχύνοιτ' ἄν· οὐκ ἔστι δὲ τοῦτο περὶ τὰς ἀρετάς.* 221) p. 1389 a. 29. 222) Uebersicht etc. p. 142.

ὀρεκτικόν. Ebenso wenig kann aber ihre Eigenthümlichkeit in den Objecten des Begehrens bestehen, denn Geld, Ehre, Rettung werden auch bei ihr als die Gegenstände angegeben, auf die sie sich hauptsächlich bezieht[223]), vielmehr wird ihr Unterschied ausdrücklich in dem *πρὸς ἕτερον* d. h. in dem Verhältniss zu einem Andern gefunden. Sie entsteht aus einer Liebe am Gewinnst und ihr eigenthümlich ist die Begierde sich mehr oder zu viel anzueignen (*πλεονεξία*)[224]). Jedes Rechtsverhältniss setzt aber zwei Personen und ein Gut voraus, worauf beide Ansprüche zu haben glauben, und deshalb ist die Herstellung desselben nach Aristoteles nur durch eine Proportion möglich, die nach dem Verdienst oder der Schuld der beiden Betheiligten berechnet, ein wie grosser Theil des Gutes oder der Strafe jedem derselben zufallen muss. Aus der Art der Vertheilung des Gutes und der Ausgleichung des erlittenen Schadens zwischen diesen beiden ergeben sich die Unterschiede des Gerechtigkeitsbegriffes selbst; und so glaube ich denn, dass sich die Gerechtigkeit nur dadurch von den anderen Tugenden unterscheidet, dass das natürliche Begehren bei ihr nicht allein das einzelne Individuum im Auge hat, sondern sich zu andern in ein Verhältniss setzt. Der Habsüchtige oder Geizige strebt nach Reichthum, weil er ihn braucht, er denkt nur an sich und seine Bedürfnisse, ohne sich mit einem andern zu vergleichen und ihn zu beeinträchtigen; der auf ungerechte Weise Habsüchtige dagegen (*πλεονέκτης*) will nicht nur Geld, sondern mehr Geld als ihm im Verhältniss zu einem andern zukommt, er greift daher in dessen Rechte ein, und maasst sich im Vergleich mit ihm zu viel an. Es ist also das natürliche Begehren, dessen sittliches Maass die Gerechtigkeit ist, auf dieselben Objecte gerichtet, die schon oben das Ziel der vernunftlosen Triebe waren, und folglich muss auch das psychologische Entstehen desselben ein gleiches sein; denn war vorhin das Streben nach Reichthum eine Art der *ἐπιθυμία*, so muss es auch jetzt dazu gerechnet werden. Und in der That ergiebt die Aufzählung der Verhältnisse, in denen sich die Gerechtigkeit zeigt, dass die natürliche Begierde nach Geld und Ehre, welche durch die vertheilende geregelt wird, so wie diejenige, die bei der ausgleichenden auf den freiwilligen Verhältnissen des Kaufs, Verkaufs u. s. w. beruht, der *ἐπιθυμία* zugehören muss, während die aus unfreiwilligen Anlässen, wie Misshandlung, Beschimpfung (*προπηλακισμός*) entstandene dem *θυμός* zuzurechnen ist[225]).

Besteht mithin der Unterschied der Gerechtigkeit — und darauf allein, nicht auf eine erschöpfende Begriffsbestimmung kommt es hier an — darin, dass das Begehren den Hinblick und das Verhältniss zu andern, das *πρὸς ἕτερον*, in sich aufgenommen hat, so kann sie, weil sie zu allen andern Tugenden in einem Gegensatz steht, nicht eigentlich in die Reihe derselben gehören; vielmehr fasst sie alle oder wenigstens diejenigen, welche, wie sie, bestimmte reale Objecte verfolgen, in gewisser Weise in sich zusammen; und deshalb konnte sie auch erst nach ihnen behandelt werden; denn die Begierde nach äusseren Gütern, die den Rechtsbegriff in sich aufgenommen hat, ist ohne Zweifel die höhere, und setzt das Vorhandensein der Begierde überhaupt, so wie deren vorläufige Regelung durch ein gewisses sittliches Maass voraus.

Die Nemesis aber, der Groll über das unberechtigte, unverdiente Glück Anderer, ist der Gerechtigkeits-Affect, ebenso wie man die ihr entgegengesetzten Fehler, die Schadenfreude und den Neid, Ungerechtigkeits-Affecte nennen kann. Alle drei unterscheiden sich nämlich von sämmtlichen übrigen Empfindungen auf dieselbe Weise, wie sich die Gerechtigkeit von den anderen Tugenden sondert; denn während die übrigen in der Lust oder der Unlust bestehen, die durch einen eigenen selbstempfundenen Mangel oder eine Befriedigung desselben erregt werden, erwachsen sie lediglich aus dem Hinblick auf das Glück oder das Unglück anderer. Dabei haben sie aber den Rechtsbegriff zu ihrer nothwendigen Voraussetzung; das Tadelnswerthe des Neides besteht gerade

---

223) Eth. Nic. V c. 4 *ὥστε φανερὸν ὅτι ἔστι τις ἀδικία παρὰ τὴν ὅλην ἄλλη ἐν μέρει, συνώνυμος, ὅτι ὁ ὁρισμὸς ἐν τῷ αὐτῷ γένει· ἄμφω γὰρ ἐν τῷ πρὸς ἕτερον ἔχουσι τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἡ μὲν περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν ἢ εἴ τινι ἔχοιμεν ἑνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα, καὶ δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους, ἡ δὲ περὶ ἅπαντα περὶ ὅσα ὁ σπουδαῖος.* 224) Eth. Nic. V c. 2 Schluss. c. 4 Anfang. 225) Eth. Nic. V c. 5.

darin, dass er über jedes Glück des Nächsten sich betrübt, auch wenn dasselbe ein wohlverdientes und berechtigtes ist, während die Nemesis nur über die grollt, die mehr haben als ihnen zukommt und deren Glücksverhältniss daher ein ungerechtes ist[226]). Mithin verhält sich der Affect der Nemesis zur Tugend der Gerechtigkeit in ganz ähnlicher Weise wie die Verschämtheit zu den auf dem θυμός beruhenden Eigenschaften; auch hier handelt es sich um kein bestimmtes Begehren, sondern um ein bloss passives Empfinden, und eben deswegen kann auch hier von einer positiven sittlichen Handlung keine Rede sein. Das Empfinden selbst aber ist mit dem Begehren der Gerechtigkeit insofern gleich, als es ebenfalls durch den Hinblick auf die Glücksverhältnisse Anderer erregt wird und eine gerechte, dem sittlichen Werth der Besitzer angemessene Vertheilung der Glücksgüter wünscht, und nur darin ist es von der Gerechtigkeit einerseits, andrerseits von der αἰδώς verschieden, dass bei ihm der Egoismus mehr als bei diesen zurücktritt; denn die νέμεσις sowohl wie der φθόνος entstehen nicht dadurch, dass man sich selbst etwas wünscht, oder dass man aus dem Glück des Nächsten einen Nachtheil für sich befürchtet[227]), sondern nur dadurch, dass man dem Andern etwas missgönnt. Indessen dürfte sich durch eine genauere Untersuchung dieser Affecte, als sie hier möglich ist, unschwer darthun lassen, dass auch Aristoteles den eigentlichen Entstehungsgrund derselben in der Selbstliebe und dem heimlichen Wunsche selbst ein ähnliches Glück zu geniessen gefunden habe. Wie dem aber auch sein mag, jedenfalls setzt die Nemesis den Gerechtigkeitsbegriff voraus und kann daher erst nach diesem genauer behandelt werden. Hiervon mochte sich indessen der Philosoph nach der eingehenden Untersuchung, die er der Gerechtigkeit selbst im fünften Buche widmet, um so eher entbunden glauben, als er sie anderswo (in der Rhetorik) ausführlicher zu besprechen beabsichtigte, worauf er denn auch gleich bei der vorläufigen Ankündigung den Leser ausdrücklich hinweist[228]).

Wenn wir nun zum Schluss die ganze Reihe der ethischen Tugenden noch einmal überblicken, so zeigen sich drei scharf gesonderte Gruppen, deren Aufeinanderfolge durch die aufsteigende Zweckfolge und die nach vollkommener Eudaemonie strebende organische Entwickelung des Staatsganzen und seiner einzelnen Glieder bedingt ist. Der Gedanke an diesen letzten Zweck und an das höchste menschliche Gut, die Idee der Eudaemonie, durchdringt und belebt das ganze Werk; sie ist aber die vollendete zweckentsprechende Entfaltung aller von der Natur dem Menschen verliehenen Seelenthätigkeiten in einem vollendeten, mit den Mitteln für diese Thätigkeiten ausgerüsteten Leben. Die rein ursprünglichen Seelenkräfte nun, wie sie dem Menschen, als einem lebenden Wesen und dem vollendetsten Geschöpf der organischen Natur eigenthümlich sind, behandelt die Psychologie; sie überliefert ihn der Ethik in seiner rohen ungebildeten und ungesitteten Kraft, wie er aus der bildenden Hand der schöpferischen Natur hervorgegangen, damit sich nun dies rohe Vermögen zweckgemäss entfalte und die blinde Begierde zur sittlichen Schönheit der Tugend veredelt werde. An das Gegebene, Natürliche also knüpft die Ethik an, und sucht die beiden ihr gleichzeitig und gleichberechtigt überlieferten Triebe der ἐπιθυμία und des θυμός parallel mit einander allmählich zu versittlichen und sie mehr und mehr mit dem Gedanken des höheren Zweckes zu durchdringen. Denn wenn ihr auch von Anfang an als letztes Ziel und höchstes Ideal die Vollendung der Eudaemoie vor Augen steht, so ist diese doch erst in der philosophischen Betrachtung, in dem freien theoretischen Leben möglich. Dieser letzte Zweck ist aber nicht plötzlich, nicht für alle, und erst nach Erfüllung gewisser Vorbedingungen zu erreichen; denn die ganze menschliche Thätigkeit ist teleologisch verknüpft, so dass immer die nothwendige und einer andern wegen nützliche dieser vorangehen muss, und dass je weniger sie neben ihrem eigentlichen Zweck noch eine äussere Wirkung oder Erfolg erstreben, je mehr sie um ihrer selbst willen da sind, sie um so vollendeter, schöner, der Glückseligkeit näher erscheinen. Aber wenn auch das Niedere für das Höhere da ist, so kann doch dieses nicht ohne dasselbe sein, und deshalb sind alle Tu-

226) Dies ergiebt sich mit völliger Evidenz aus dem betreffenden Abschnitt der Rhetorik II c. 9 u. 10. 227) p. 1386 b. 20. 228) Eth. Nic. p. 1108 b. 6 ἀλλὰ περὶ μὲν τούτων καὶ ἄλλοθι καιρὸς ἔσται.

genden, da sie alle die sittliche Vollendung einer Thätigkeit enthalten, integrirende, nothwendige Bestandtheile der Glückseligkeit; denn wie der Mensch alle diese Thätigkeiten überhaupt und alle Zwecke, die sie verfolgen, zum Leben nothwendig hat, so braucht er in gleicher Weise die Versittlichung aller zum glückseligen Leben. So sind die ethischen Tugenden zwar dienende aber nothwendige Mittel für die theoretische Betrachtung und die geistige Vollkommenheit; aber wie sie dieser der inneren Zweckfolge nach vorangehen, so müssen sie sich auch untereinander nach demselben Gesetze ordnen und gliedern. Ein glückseliges, ja überhaupt ein menschliches Leben ist aber nicht ohne Staat denkbar, denn der Mensch ist ein im Staate lebendes, für ihn bestimmtes Wesen, und deshalb muss die teleologische Folge der Thätigkeiten des Einzelnen durch die Zwecke des Staates und die Verhältnisse des Lebens in der Gemeinschaft bedingt sein. Diese Thätigkeiten aber fliessen aus den natürlichen Trieben der ἐπιθυμία und des θυμός, die, auf die Erhaltung des Lebens und eine möglichste Entfaltung und Verwirklichung der natürlichen Seelenenergie gerichtet, weil die Seele, aus der sie entspringen, etwas Organisches ist, immer das Nothwendigere und für die nächst höhere Thätigkeit Nützliche zuerst erstreben; ist dies erreicht, so gehen sie weiter, bis alle Lebenszwecke erfüllt scheinen; da aber ein praktisches Leben nur im Staat und einer von ihm bedingten Gemeinschaft möglich ist, so finden sie auch durch den Begriff des Staates ihre Gränze, ein weiteres praktisches Ziel über die von der Staatsgemeinschaft gesetzten Zwecke oder Lebenssphären hinaus ist unmöglich; andrerseits finden sie aber auch durch die Rücksicht auf den Staat und auf das Ganze, dessen Glied der Einzelne ist, ihr sittliches Maass; denn das Glied ist für das Ganze da, und das rohe maasslose Begehren des Einzelnen muss sich der höheren, ihn umfassenden und erhaltenden Allgemeinheit unterzuordnen wissen, und seine Gelüste nach dem Zwecke dieses Ganzen regeln.

Die Existenz, das nackte Leben zu vertheidigen und zu erhalten ist nun, wie für jedes Wesen das Nothwendigste, so auch der erste und niedrigste Zweck der menschlichen Triebe; seine Versittlichung durch die Rücksicht auf den Staat und den Zweck der Eudaemonie bildet mithin die erste Tugendgruppe. Die Mittel zur Befriedigung nothwendiger Lebensbedürfnisse, von deren Besitz zugleich die Möglichkeit abhängt, an dem uns Menschen eigenthümlichen politischen Leben Theil zu haben, und eine gewisse Stellung im Staate einzunehmen, sind das nächste Ziel des natürlichen Begehrens, und hiermit hängt unmittelbar das Streben nach einer Thätigkeit im bürgerlichen Leben selbst und der damit verbundenen Auszeichnung, so wie der Rachedurst zusammen, der alle Kränkungen der bürgerlichen Ehre durch Strafe und Vergeltung auszugleichen sucht. Das politische Leben im Frieden und der Antheil des Einzelnen am Staat, so wie seine Stellung in demselben bildet also die Sphäre der zweiten Tugendgruppe, deren Glieder, Freigebigkeit, Ehrliebe, Sanftmuth man daher die politischen Tugenden κατ' ἐξοχήν nennen könnte. Hierzu muss ferner die Gerechtigkeit gezählt werden, die die Ansprüche und Rechte der Staatsglieder auf die gemeinsamen Güter abwägt und entscheidet, obgleich sie aus den oben angegebenen Gründen, vielleicht auch der Ausführlichkeit der ihr gewidmeten Untersuchung wegen an das Ende der ganzen Reihe gestellt ist. Aber nicht der Nutzen ist der letzte Zweck des Staates, sondern die Annehmlichkeit des Lebens, das εὖ ζῆν, und dazu ist Geselligkeit und ein freundschaftlicher Verkehr der Freien nothwendig; auch auf dieses Gebiet erstreckt sich die egoistische Begierde, die in Ernst und Scherz eine Ueberlegenheit beansprucht, und jede fremde Ueberhebung abzuweisen sucht, und auch hier muss sie in der letzten Tugendgruppe auf das sittliche Maass zurückgeführt werden.

Weitere praktische Zwecke, auf die das natürliche Begehren des Einzelnen gerichtet sein könnte, kennt der aristotelische Staat aber nicht, und hier findet also auch die Reihe der ethischen Tugenden ihren nothwendigen Abschluss; denn die Freundschaft, in deren Gebiet auch die Verwandtschaftsliebe gehört, ist zwar auch eine Versittlichung des natürlichen Geselligkeitstriebes, und hat als solche eine an Schönheit unerreichte Darstellung in der Ethik des Stagiriten gefunden, allein sie ist eine Ausdehnung der Selbstliebe auf Andere und kann deshalb nicht zu den Tugen-

den gehören, deren Aufgabe es gerade ist, durch Rücksicht auf andere die selbstsüchtigen Triebe des nur an sich denkenden, natürlichen Einzelwesens zu bändigen. Vielmehr bildet sie als das zusammenhaltende, festigende Band der Staatsgemeinschaft den natürlichen Uebergang zur Politik. Denn nachdem durch die ethische Tugend der vernunftlose Seelentheil seine organische Vollendung erreicht und so die Vervollkommnung auch der geistigen Kräfte angebahnt ist, werden auch diese ihrer eudaemonistischen Verwirklichung entgegengeführt; dann übergiebt die Ethik den nun auch mit den höchsten geistigen Vorzügen ausgerüsteten Einzelnen dem höheren Staatsganzen, nachdem sie das ihr überlieferte Naturwesen in der organischen Entfaltung aller seiner Thätigkeiten begleitet und dasselbe dem von der Eudaemonie vorgezeichneten Idealbilde möglichst nahe gebracht hat. Staat und Einzelner indessen, beides organische Ganze, entwickeln sich nach gleichen Gesetzen, beide hinstrebend nach dem letzten und höchsten Ziel der menschlichen Glückseligkeit, und so entfaltet sich auch hier die Verwirklichung der Staatsidee in aufsteigender teleologischer Stufenfolge; auch sie findet ihre Veredelung und Vollendung durch die Tugend, welche, wie sie die blinden Triebe des Einzelnen lehrt sich dem höheren Ganzen einzufügen, nicht minder der Staatsgemeinschaft selbst das von der Eudaemonie bestimmte Maass vorschreibt, und dieselbe bis zu der Gränze der Vollendung hinanführt, die die irdische Unvollkommenheit der reinen Schönheit des Gedankens entgegensetzt.

So bildet die Philosophie des grossen Denkers von Stagira, wie sie bestimmt ist, die harmonische Gliederung und Ordnung des von immanenter Teleologie regierten Weltsystems darzustellen, auch selbst ein nach eben diesen Gesetzen geordnetes, in methodischer Folge sich aufbauendes Ganzes, und die einzelnen Hauptbegriffe desselben, die Seele, die Tugend und der Staat, sind die durch den Zweckbegriff regierten, bis ins Kleinste nach ihm entwickelten Glieder des ganzen in gedankenklarer Schönheit und Tiefe sich entfaltenden Organismus.

F. Haecker.